

Darul Azka, Kholid Afandi, Nailul Huda

Jam'iu Al-Jawâmi'
(Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin))

Juz 2



Juz 2
Jam'iu
Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)

Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda



LIRBOYO PRESS

Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Jam'U Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan Dua Ushul

Juz 2

الجزء الثاني



Judul : **Jam'u Al-Jawami'**
Kajian dan Penjelasan Dua Ushul

Penyusun : Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Editor : Darul Azka

Setting, Lay Out
& Design Cover : Santri salaf *crew*

Penerbit : Santri salaf *press*

Cetakan : Pertama, Tahun 2014 M.

PENGANTAR PENYUSUN

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Bismillah, alhamdulillah, salam sejahtera kepada saudara-saudara kami, kaum muslimin, semoga tetap dalam lindungan Allah ﷻ dan senantiasa dalam nikmat iman dan islam yang sempurna. Shalawat, salam semoga dihaturkan kepada Rasulullah ﷺ, keluarga dan shahabatnya.

Merupakan sebuah kebahagiaan, kami bertiga santri-santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri dapat berpartisipasi menyumbangkan pemikiran dalam rangka menghidupkan khazanah keilmuan pesantren.

Sebuah upaya mengkaji dan mengangkat kembali materi-materi dasar pembelajaran ilmu agama yang mulai terlihat ditelantarkan dan kurang diminati. Utamanya disiplin ilmu yang dianggap cukup sulit dipelajari, mulai dari ilmu mantiq (logika), faraid (waris-mewaris), falak (astronomi) dan ushul fiqh.

Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'", sebuah karya monumental Imam At-Taj As-Subki (727 – 771 H / 1327 – 1370 M). Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu ushul (ushul fiqh dan ushuluddin).

Nama lengkap pengarang adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafi As-Subki Abu Nasr Qadhi Al-Quddhat, dilahirkan di Cairo Mesir pada tahun 727 H, kemudian berpindah bersama orang tuanya ke Damaskus. Termasuk karyanya adalah *Thabaqat as-Syafi'iyah Al-Kubra* (6 jilid), *Mu'id an-Ni'am wa Mubid an-Niqam*, *Jam'u al-Jawami'*, *Man'u al-Mawani'* (ta'liq *Jam'u al-Jawami'*), *Tausyih at-Tashhah* (ushul fiqh), *Tarsyih at-Tausyih wa Tarjih at-Tashhah* (fiqh madzhab As-Syafi'i), *Al-Asybah wa An-Nadhair* (fiqh), *At-Thabaqat Al-Wustha*, dan *At-Thabaqat As-Shughra*. Beliau wafat tahun 771 H di Damaskus.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua ushul (ushul fiqh dan ushuluddin), maka kami berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan

penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pengkaji ushul untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis.

Terima kasih kami sampaikan kepada segenap masyayikh, guru-guru dan orang tua kami. Semoga karya ini menjadi sumbangan berharga dari pesantren untuk kaum muslimin yang kelak bermanfaat dunia dan akhirat. Amin.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Lirboyo, 05 Pebruari 2014 M
05 R. Tsani 1435 H

Santri salaf team

DAFTAR ISI

Pengantar Penyusun –iii

Daftar Isi - v

Takhsish

Definisi dan sasaran *takhsish* - 01

Batas maksimal *takhsish* - 02

Al-'am al-makhsush dan *al-murad bih al-khusush* - 02

Al-'am al-makhsush, hakikat atau majaz ? - 04

Khilaf hujjah lafadz 'am yang ditakhsish - 05

Lafadz 'am saat nabi saw hidup dan setelah wafat - 07

Pentakhsish

Pembagian pentakhsish - 09

Pentakhsish *muttashil* pertama ; *istitsna'* - 10

Istitsna' munaqathi' - 11

Pembahasan bahasa *istitsna'* - 12

Istitsna' menghabiskan *mustatsna minhu* - 14

Istitsna' *al-aksar*, *musawi*, dan *'adad* - 15

Istitsna' dari *nafi* dan *itsbat* - 15

Istitsna' beruntun - 17

Istitsna' dari runtutan *jumlah* dan *mufrad* - 18

Pembarengan beberapa *jumlah* - 21

Pentakhsish *muttashil* kedua ; *syarat* - 22

Pentakhsish *muttashil* ketiga ; *shifat* - 24

Pentakhsish *muttashil* keempat ; *ghayab* - 25

Pentakhsish *muttashil* kelima; *badal ba'dhi min al-kull* - 26

Macam-macam pentakhsish mufashil - 27

Macam-macam *takhsish* dengan dalil *sam'iy* - 28

Takhsish kitab atau sunnah dengan qiyas - 32

Takhsish dengan *mafhum*, perbuatan dan *taqrir* NABI SAW - 34

Peng-*'athaf*-an lafadz 'am pada lafadz *khash* - 36

Kembalinya *dhamir* pada sebagian 'am - 37

Madzhab dari perawi - 38

Penyebutan sebagian *afrad 'am* - 39

Kebiasaan meninggalkan sebagian perkara yang diperintah -39

- 'Am tidak terbatas dalam *mu'tad* - 40
 Ucapan shahabat قَضَىٰ بِالشُّفْعَةِ لِجَارٍ - 40
 Sifat umum jawaban pertanyaan - 41
 Dalil 'am dari *sabab* khusus - 43
 Pertentangan dalil 'am dan khash - 46

Dalil mutlak dan muqayyad

- Definisi *mutlak* dan *muqayyad* - 49
 Mengarahkan dalil mutlak pada *muqayyad* - 51
 Dua dalil *muqayyad* yang saling menafikan - 53

Dhahir dan muawwal

- Dhahir* – *muawwal* dan *ta'wil* - 54
 Contoh-contoh *ta'wil ba'id* (jauh) - 56

Mujmal

- Pengertian *mujmal* - 60
 Silang pendapat ke-*mujmal*-an beberapa contoh - 61
 Beberapa contoh *mujmal* - 63
 Eksistensi dalil *mujmal* - 66
 Penerapan *musamma syar'i* dan *lughawi* - 66
Mujmal karena faktor pemakaian makna - 67

Bayan

- Definisi dan hukum *bayan* - 69
 Rukun dan bentuk-bentuk *bayan* - 69
 Menjelaskan dalil *ma'lum* dengan *madhnun* - 71
 Mendahuluinya perbuatan atau ucapan - 71
 Mengakhirkan bayan - 73
 Mengakhirkan tabligh bagi Rasul SAW - 76
 Mengetahui keberadaan *mukhabshish* - 76

Nasakh

- Definisi *nasakh* (penghapusan hukum) - 78
 Menasakh sebagian al-Qur'an - 79
 Menasakh perbuatan sebelum dilaksanakan - 81
 Perincian *nasakh* dalam al-Qur'an & as-Sunnah - 82
 Menasakh nash dengan qiyas - 85
 Pe-*nasakh*-an qiyas dan mafhum - 85
 Me-*nasakh* dengan mafhum - 87
 Pe-*nasakh*-an kalam *insya'* - 87

- Pe-*nasakh*-an *ikhbar* - 88
Pe-*nasakh*-an kalam *khbar* - 89
Nasakh dengan dan tanpa hukum pengganti - 90
Eksistensi *nasakh* - 91
Dampak pe-*nasakh*-an aahl - 92
Setiap hukum menerima *nasakh* - 92
Penasakh sebelum *tabligh* - 93
Penambahan nash - 93
Metode mengetahui posisi akhir dalil penasakh - 95

Kitab kedua ; as-Sunnah

- Definisi *sunnah* - 97
Kemakshuman para nabi - 97
Taqrir dan diamnya nabi saw - 98
Hukum asal dan klasifikasi perbuatan nabi saw - 99
Perangkat mengetahui sifat perbuatan nabi saw - 101
Perangkat mengetahui sifat wajib dan sunnah - 102
Pertentangan ucapan dan perbuatan nabi saw - 103

Pembahasan kalam khabar

- Pembagian lafadz murakkab - 105
Pembahasan kalam - 106
Pembagian kalam - 107
Khbar benar dan bohong - 108
Madhlul dalam *khbar* - 110
Sasaran penilaian benar dan bohong - 110
Khbar maudhu' dan faktor pemicunya - 111
Unsur penyebab pemalsuan *khbar* - 113
Khbar yang dipastikan benar - 113
Pembahasan *khbar* mutawatir - 114
Keislaman dan cakupan wilayah bagi perawi - 115
Keyakinan dalam mutawatir - 116
Mutawatir hasil penyaksian langsung - 117
Kualitas keyakinan bagi pendengar - 117
Ijma' selaras dengan *khbar* - 118
Khbar yang seharusnya dibatalkan - 118
Perselisihan antara berhujjah dan men-*ta'wil* - 119
Kebenaran pembawa *khbar* - 120
Khbar ahad dan masyhur - 121
Faidah yakin dalam *khbar* ahad dan masyhur - 121

Mengamalkan khabar ahad -	123
Pendustaan <i>ashl</i> pada <i>far'iy</i> -	126
Penambahan dalam <i>khabar</i> -	128
Kontradiksi musnad-mursal, mauquf-marfu' -	129
Pembuangan sebagian <i>khabar</i> -	130
Arahan makna shahabat -	131
Mereka yang diterima dan ditolak periwayatannya -	132
Syarat perawi dan definisi ' <i>adalah</i> -	134
Periwayatan <i>al-majbul</i> -	134
Periwayatan pelaku kefasikan -	136
Pembahasan dosa besar -	137
<i>Riwayab-syhadah</i> dan bahasa dalam keduanya -	143
Definisi <i>jarh wa at-ta'dil</i> -	145
Ketentuan <i>jarh wa at-ta'dil</i> -	146
Pertentangan <i>jarh</i> dan <i>ta'dil</i> -	147
Beberapa bentuk <i>ta'dil</i> -	148
Hal-hal yang tidak tergolong <i>jarh</i> -	149
Kriteria shahabat dan tabi'in -	150
Pengakuan menjadi shahabat -	151
Keadilan shahabat -	151
Pembahasan hadits mursal -	153
Penukilan hadits <i>bil makna</i> -	154
Berhujjah dengan redaksi penukilan shahabat -	156
Tingkatan <i>tahammul</i> -	158

Kitab Ketiga ; Ijma'

Definisi ijma' -	162
Ijma' sukuti dan syaratnya -	173
Khilaf penamaan ijma' sukuti -	175
Bentuk-bentuk ijma' -	176
Imam ma'shum dalam ijma' -	176
Sandaran dalil ijma' -	176
Berhujjah dan kemungkinan terjadinya ijma' -	177
Merusak ijma' -	179
Mencetuskan qaul ketiga dan tafshil -	179
Memunculkan dalil, <i>ta'wil</i> , atau ' <i>illat</i> -	181
Mustahilnya kemurtadan umat -	182
Sepakat tidak mengetahui sebuah perkara -	183
Sepakat Dalam Sebuah Kesalahan -	183
Ijma dan dalil <i>qath'i</i> menentang ijma -	184

Kecocokan ijma dengan hadits - 184
 Peningkar hukum hasil ijma' - 185

Kitab Keempat : Qiyas

Definisi qiyas - 187
 Qiyas adalah hujjah - 188
 Qiyas lughat - 194
 Pengecualian qiyas - 194
Nash atas 'illat - 196
 Rukun-rukun qiyas - 197
 Rukun pertama; *asbl* - 197
 Rukun kedua; hukum *asbl* - 198
Murakkab al-asbl dan *murakkab al-washf* - 201
 Tegaknya dalil dan sahnya *qiyas* - 202
 Kesepakatan penentuan 'illat dari *asbl* - 203
 Rukun ketiga; *far'u* - 204
 Rukun keempat; 'illat - 210
 'Illat menolak atau menghilangkan hukum - 211
 Syarat-syarat 'illat - 212
 Syarat *ilhaq* pada hukum *asbl* sebab 'illat - 214
 Penetapan 'illat yang abstrak *hikmah*-nya - 216
 Membuat 'illat *qashirah* - 217
 Bentuk-bentuk 'illat *qashirah* - 218
 Membuat 'illat dengan *isim laqab* - 219
 Membuat 'illat dengan *isim musytaq* - 219
 Beberapa 'illat untuk satu hukum - 220
 Beberapa hukum dengan satu 'illat - 221
 Syarat *ilhaq* lainnya - 222
 Ketentuan 'illat *mustanbathah* - 226
 Maksud *al-mu'aridh* - 227
Mu'taridh tidak harus menafikan sifatnya - 228
 Tekhnis menolak penentangan bagi *mustadil* - 229
Ta'addud al-wadh'i - 231
 Keunggulan sifat *mustadil* dalam penolakan - 232
 Penentangan bentuk lain - 233
 'Illat atas tidak adanya hukum - 234

Metode pencarian 'illat (masâlik al-'illat)

Pengertian dan macam *masâlik al-'illat* - 235
 Pertama ; ijma' - 235

Kedua ; <i>nash sharih</i> - 237
Ketiga ; <i>imâ'</i> (isyarat) - 240
Keselarasan di antara sifat dengan hukum - 244
Keempat ; <i>as-sabru wa at-taqsim</i> - 245
Metode penetapan <i>'illat qbat'i</i> dan <i>dhanni</i> - 246
Kedudukan <i>hasbr</i> dan <i>ibthal dhanni</i> - 247
Sanggahan <i>mu'taridl</i> dalam <i>hasbr dhanni</i> - 248
Teori pembatalan sifat - 249
Kelima ; <i>al-munasabah</i> atau <i>al-ikbalah</i> - 251
<i>Tabrij al-manath</i> - 252
Macam-macam definisi <i>al-munasib</i> - 253
Tingkat pencapaian tujuan syariat - 254
Stratifikasi <i>al-munâsib</i> - 256
Macam-macam <i>al-munasib</i> - 258
<i>Al-munâsib al-muatsir</i> - 258
<i>Al-munâsib al-mulâim</i> - 259
<i>Al-munasib al-gharib</i> - 261
<i>Al-munâsib al-mursal</i> - 261
<i>Masblabah dharuri</i> , universal, pasti - 262
Batalnya <i>munasabah</i> - 264
Keenam ; <i>syabah</i> - 265
Peringkat <i>qiyas syabah</i> - 266
Ketujuh ; <i>dauran</i> - 268
Eksistensi <i>dauran</i> - 268
Beberapa persoalan dalam <i>dauran</i> - 269
Kedelapan ; <i>at-thardu</i> - 272
Status <i>hujjah al-thardu</i> - 272
Kesembilan ; <i>tanqih al-manath</i> - 273
Pengertian <i>tabqiq al-manath</i> - 274
Kesepuluh ; <i>ilgha al-fariq</i> - 275
<i>Ilgha' al-fariq</i> , <i>dauran</i> dan <i>at-thardu</i> - 276
Penutup ; dua metode pencarian <i>'illat</i> - 277
Daftar pustaka - 279

TAKHSISH

التَّخْصِصُ

قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ
وَالْقَابِلُ لَهُ حُكْمٌ ثَبَتَ لِمُتَعَدِّدٍ
وَالْحَقُّ جَوَازُهُ إِلَى وَاحِدٍ إِنْ لَمْ
يَكُنْ لَفْظُ الْعَامِّ جَمْعًا وَإِلَى أَقَلِّ
الْجَمْعِ إِنْ كَانَ وَقِيلَ مُطْلَقًا وَشَدَّ
الْمَنْعَ مُطْلَقًا وَقِيلَ بِالْمَنْعِ إِلَّا أَنْ
يَبْقَى غَيْرُ مُحْصُورٍ وَقِيلَ إِلَّا أَنْ
يَبْقَى قَرِيبٌ مِنْ مَدْلُولِهِ

Takhsish adalah meringkas (membatasi) lafadz 'am pada sebagian *afrad*-nya. Yang menerima *takhsish* adalah hukum yang menetap pada sesuatu yang berbilang (muta'addid). Pendapat yang benar, *takhsish* diperbolehkan sampai minimal tersisa satu, apabila lafadz 'am tidak berbentuk jamak, dan sampai minimal jamak, apabila berbentuk jamak. Menurut satu pendapat, boleh sampai tersisa satu secara mutlak. Syadz pendapat yang mencegah mutlak. Menurut satu versi, tercegah kecuali tersisa bilangan tanpa batas, dan versi lain, kecuali tersisa sesuatu yang dekat dari perkara yang ditunjukkan lafadz 'am.

DEFINISI DAN SASARAN *TAKHSISH*

Takhsish adalah pembatasan *syari'* atas lafadz 'am pada sebagian *afrad*-nya (individu-individu maknanya). Dengan tidak menghendaki sebagian *afrad* yang lain. Secara *dhabir*, definisi di atas memasukkan lafadz 'am yang dihendaki sifat khususnya (*al-'am urida bibi al-klusush*) sebagaimana lafadz 'am yang tertakhsish (*al-'am al-makhsush*).

Perkara yang menerima *takhsish* adalah hukum yang menetap pada sesuatu yang berbilang (*muta'addid*), baik secara lafadz atau makna, seperti halnya *mafhum*. Dan perkara yang ditakhsish secara hakikat adalah hukum. Contoh *muta'addid* secara lafadz;

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة: ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Dari ayat ini, kafir *dzimmi* dan sesamanya dikhususkan hukumnya dari keumuman orang-orang musyrik. Contoh *muta'addid* secara makna;

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ (الاسراء: ٢٣)

"Maka sekali-kali jangan kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah".

Dalam ayat ini, keumuman maknanya adalah semua macam perbuatan menyakiti. Kemudian dikhususkan dari ayat ini masalah memenjarakan kedua orang tua sebab tanggungan hutang pada anaknya, dimana menurut pendapat yang dishahihkan Imam Al-Ghazali dan ulama lain,

hukumnya boleh. Menurut pendapat Ashah yang dishahihkan Imam Al-Baghawi dan An-Nawawi, hukumnya tidak boleh¹.

BATAS MAKSIMAL TAKHSISH

Ulama berbeda pendapat mengenai batas maksimal memberlakukan *takhsish*.

1. *Takhsish* diperbolehkan sampai minimal tersisa satu, apabila lafadz 'am tidak berbentuk jamak, seperti مَا, مَنْ, dan mufrad yang dimakrifatkan. Dan sampai minimal jamak, apabila lafadz 'am berbentuk jamak, seperti الْمُسْلِمِينَ, dan الْمُسْلِمَاتِ.
2. Boleh sampai tersisa satu secara mutlak. Bahkan dalam bentuk jamak juga demikian, karena *afrad* di dalamnya juga berisi individu-individu, sama dengan yang lain. Pendapat ini disampaikan Syekh Abu Ishaq.
3. Tidak boleh sampai tersisa satu secara mutlak. Berlaku dalam jamak dan yang lain. Paling tidak harus tersisa batas minimal jamak. Pendapat ini diklaim *syadz*.
4. Harus tersisa bilangan tanpa batas. Dishahihkan oleh Imam Ar-Razi, Al-Baidhawi dan selain keduanya.
5. Harus tersisa sesuatu yang mendekati perkara yang ditunjukkan lafadz 'am. Namun para pensyarah menganggap pendapat ini sama dengan pendapat keempat. Karena maksud mendekati perkara yang ditunjukkan lafadz 'am adalah bilangan tanpa batas².

وَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ عُمُومُهُ مُرَادٌ
تَتَأَوَّلُ لَا حُكْمًا وَ الْمُرَادُ بِهِ
الْمَخْصُوصُ لَيْسَ مُرَادًا بَلْ كَلِمَةٌ
أُسْتَعْمِلَ فِي جُزْئٍ وَمِنْ تَمَّ كَانَ
مَجَازًا قَطْعًا

Lafadz 'am yang tertakhsish, keumumannya dikehendaki secara cakupan, tidak secara hukum. Sedangkan lafadz 'am yang dikehendaki sifat khususnya, keumumannya tidak dikehendaki, bahkan termasuk lafadz *kulliy* yang terpakai pada juz (bagian) di dalamnya. Sebab inilah, lafadz tersebut tergolong majaz secara pasti.

AL-'AM AL-MAKHSUSH DAN AL-MURAD BIH AL-KHUSUSH

Termasuk hal penting dalam bab ini adalah membedakan lafadz 'am yang tertakhsish (*al-'am al-makhsush*) dan lafadz 'am yang dikehendaki sifat khususnya (*al-'am urida bih al-kehusush*). Berikut perbedaannya;

¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 226, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal 2-3 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 245

² Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 226-227

1. *Al-'am al-makhsush*, keumuman dan cakupannya pada semua *afrad* dikehendaki dari sisi cakupan lafadz, namun tidak dari sisi hukumnya. Karena sebagian *afrad* tidak tercakup hukum, memandang adanya *pentakhsish*. Sedangkan *al-'am urida bibi al-kehusush*, keumuman dan cakupannya pada semua *afrad* tidak dikehendaki, baik dari sisi cakupan lafadz maupun sisi hukum. Contoh;

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ (آل عمران : ١٧٣)

"Orang-orang yang kepada mereka seseorang (Nu'aim bin Mas'ud) mengatakan"

Kata النَّاسُ terpakai untuk menghendaki Nu'aim bin Mas'ud Al-Asyja'i, karena dia menjadi simbol dari orang-orang yang merintangi kaum mukminin menemui Abi Sufyan dan rekan-rekannya.

أُمَّ يَحْسُدُونَ النَّاسَ (النساء : ٥٤)

"Ataukah mereka dengki kepada manusia (Mubammad)"

Kata النَّاسُ terpakai untuk menghendaki Rasulullah SAW, karena Beliau sosok yang merepresentasikan semua akhlak terpuji manusia.

2. *Qarinah* dalam *al-'am al-makhsush* bersifat lafdziyah dan terkadang terpisah. Sedangkan *qarinah* dalam *al-'am urida bibi al-kehusush* bersifat *'aqliyyah* dan tidak terpisah.
3. *Al-'am urida bibi al-kehusush* tergolong majaz secara pasti. Karena termasuk lafadz *kulliy* (memiliki *afrad*) yang terpakai pada *juzi* (salah satu dari *afrad*-nya). Sehingga lafadz tersebut sudah dipindah dari makna asalnya. Sedangkan *al-'am al-makhsush* tergolong hakikat menurut pendapat *ashab*, dan majaz menurut mayoritas³. Dimana silang pendapat yang terjadi selengkapnyanya ada dalam pembahasan di bawah ini.

وَالأَوَّلُ الْأَشْبَهُ حَقِيقَةً وَفَاقًا
لِلشَّيْخِ الإمامِ وَالْفُقَهَاءِ وَقَالَ إِنَّ
كَانَ الباقِي عَيْرَ مُنْحَصِرٍ وَقَوْمٌ
إِنَّ حُصَّ بِمَا لَا يَسْتَقِيلُ وَإِمَامٌ
الحَرَمَيْنِ حَقِيقَةً وَبِحَجَّازٍ
بِاعتِبَارَيْنِ تَنَاوُلِهِ وَالِاِقْتِصَارِ

Bagian pertama ('am yang ditakhsish) lebih sesuai dikatakan sebagai hakikat, sependapat dengan Syekh Imam Abu Hasan As-Subki dan golongan ahli fiqh. Imam Ar-Razi mengatakan sebagai hakikat apabila sisanya tidak terbatas. Segolongan ulama mengatakan sebagai hakikat apabila ditakhsish dengan pentakhsish yang tidak bisa berdiri sendiri. Menurut Imam Haramain termasuk hakikat dan majaz dari dua sudut pandang, dari sisi cakupannya dan dari sisi teringkas pada sebagian makna. Mayoritas ulama

³ *Ibid*, hal 227-228

عَلَيْهِ وَالْأَكْثَرُ مَجَازٌ مُّطْلَقًا وَقِيلَ
 إنَّ أُسْتُنِّيَ مِنْهُ وَقِيلَ إنَّ حُصَّ
 بِغَيْرِ لَفْظٍ

mengatakan majaz secara mutlak. Versi lain menganggap majaz apabila di-*istitsna*-i. Dan pendapat lain menganggap majaz apabila ditakhsish dengan pentakhsish selain berbentuk lafadz.

AL-'AM AL-MAKHSUSH, HAKIKAT ATAU MAJAZ ?

Mengenai status hakikat dan majaz dari *al-'am al-makhsush* (lafadz 'am yang ter-*takhsish*), ulama berselisih pendapat;

1. Tergolong hakikat secara mutlak. Disampaikan oleh golongan ahli fiqh, mayoritas Hanabilah, dan Syafi'iyah. Imam Haramain menukil pendapat ini dari jumhur ahli fiqh, dan Imam Al-Baidhawi menukilnya dari sebagian ahli fiqh. Syekh Abu Hamid mengatakan, ini adalah madzhab As-Syafi'i dan ashhab. Juga dipilih oleh Syekh Imam Abu Hasan As-Subki. Putra Beliau mengatakan bahwa ini pendapat yang lebih mendekati kebenaran, karena pencakupan lafadz atas sebagian yang tersisa setelah takhsish, adalah sebagaimana pencakupannya tanpa takhsish. Dan pencakupan tersebut disepakati bersifat hakiki. Sehingga pencakupan di sini juga hakiki.
2. Tergolong hakikat apabila sisanya tidak terbatas. Karena masih menyisakan ciri khas dari sifat umum. Namun jika tidak demikian, maka tergolong majaz. Disampaikan oleh Imam Abu Bakar Ar-Razi.
3. Tergolong hakikat apabila ditakhsish dengan pentakhsish yang tidak bisa berdiri sendiri, seperti *istitsna' syarat, sifat* atau *ghayab*. Dan apabila ditakhsish dengan pentakhsish yang bisa berdiri sendiri, seperti dalil *naqli*, atau akal, maka tergolong majaz. Karena pentakhsish yang tidak bisa berdiri sendiri merupakan *juz* (bagian) dari pembatas makna, makan keumuman hanya memandang pada pentakhsish tersebut. Pendapat ini datang dari Imam Abu Al-Hasan dan yang lain dan dipilih oleh Imam Fahr Ad-Dien.
4. Tergolong hakikat dan majaz dari dua sudut pandang. Memandang sisi cakupannya atas sebagian yang tersisa adalah hakikat, dan memandang sisi teringkasnya pada sebagian tersebut adalah majaz. Disampaikan oleh Imam Haramain.
5. Tergolong majaz secara mutlak. Pendapat ini dipilih oleh Imam Ibn Al-Hajib dan Al-Hindi dan menurut penukilan Imam As-Subki pendapat ini disampaikan oleh mayoritas ulama. Karena pertama kali terpakai dalam sebagian makna yang tercetak dan pencakupan atas sebagian ini (manakala tidak ada takhsish) adalah bersifat hakikat,

sebab berbarengan dengan sebagian yang lain.

6. Tergolong majaz apabila ditakhsish dengan *istitsna'*, dan tergolong hakikat apabila ditakhsish dengan sifat atau syarat. Karena dengan *istitsna'* memperjelas bahwa yang dikehendaki adalah *mustatsna* (perkara yang dikecualikan). Berbeda dengan syarat atau sifat, pertama kali dapat difahami bahwa sifat umum hanya dengan memandang keberadaan salah satu dari keduanya.
7. Pendapat lain menganggap majaz apabila ditakhsish dengan pentakhsish selain berbentuk lafadz⁴.

وَالْمُخَصَّصُ قَالَ الْأَكْثَرُ حُجَّةٌ
وَقِيلَ إِنْ حُصِرَ بِمُعَيَّنٍ وَقِيلَ
بِمُتَّصِلٍ وَقِيلَ إِنْ أَنْبَأَ عَنْهُ
الْعُمُومُ وَقِيلَ فِي أَقَلِّ الْجَمْعِ وَقِيلَ
غَيْرُ حُجَّةٍ مُطْلَقًا

Lafadz 'am yang ditakhsish, mayoritas ulama mengatakan sebagai hujjah. Pendapat lain, menjadi hujjah apabila ditakhsish dengan lafadz yang jelas (*mu'ayyan*) dan versi lain, apabila ditakhsish dengan pentakhsish *muttashil*. Satu pendapat, menjadi hujjah (pada sisa) apabila lafadz umum sudah menjelaskan sisa tersebut. Pendapat lain, menjadi hujjah pada minimal jamak. Versi lain, bukan hujjah secara mutlak.

KHILAF HUJJAH LAFADZ 'AM YANG DITAKHSISH

Manakala *takhsish* masuk dalam lafadz 'am, apakah lafadz 'am tersebut tetap menjadi hujjah dalam makna yang tersisa setelah *takhsish*, ataukah tidak?. Dalam hal ini terdapat beragam pendapat.

1. Menjadi hujjah secara mutlak. Baik ditakhsish dengan perkara *mu'ayyan* (jelas), atau *mubham* (tidak jelas). Hal ini dikarenakan para shahabat menggunakannya sebagai dalil tanpa ada yang mengingkari. Pendapat ini disampaikan oleh mayoritas ulama.
2. Menjadi hujjah apabila ditakhsish dengan perkara *mu'ayyan* (jelas), semisal contoh;

أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ إِلَّا أَهْلَ الدِّمَّةِ

"*Bunuhlah orang-orang musyrik, kecuali ahli dzimnah*"

Dan bukan hujjah apabila ditakhsish dengan perkara *mubham* (tidak jelas), semisal contoh;

أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ إِلَّا بَعْضَهُمْ

"*Bunuhlah orang-orang musyrik, kecuali sebagian dari mereka*"

Karena setiap individu bisa berpotensi menjadi yang dikecualikan. Alasan ini ditanggapi, bahwa lafadz 'am tersebut tetap bisa diamalkan

⁴ *Ibid*, hal 227-228

sampai tersisa satu. Mengenai statemen Imam Al-Amidi dan selainnya bahwa lafadz ‘am yang takhsish dengan perkara *mubham* disepakati bukan hujjah, tertolak dengan penukilan Imam Ibn Burhan dan selainnya tentang adanya khilaf dalam masalah ini. Meskipun Ibn Burhan sendiri tetap mengunggulkan statusnya menjadi hujjah.

3. Menjadi hujjah apabila ditakhsish dengan pentakhsish *muttashil* (bersambung), seperti sifat, syarat atau *istitsna*. Karena dengan ini menjadi hakikat dan keumuman hanya memandang pada pentakhsish saja. Berbeda dengan pentakhsish *munfashil* (terpisah), karena bisa jadi perkara yang ditakhsish tidak jelas, sehingga sisanya diragukan.
4. Menjadi hujjah makna yang tersisa apabila lafadz umum sudah menjelaskan sisa tersebut. Contoh;

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

“Maka bunuhlah orang-orang musyrik”

Lafadz ‘am dalam ayat ini menjelaskan tentang kafir *barbi*, karena hati lekas memahaminya, sebagaimana kafir *dzimmi*. Sehingga manakala kafir *dzimmi* dikeluarkan dengan *takhsish*, ayat tersebut tetap menjadi hujjah bagi kafir *barbi*. Berbeda halnya apabila lafadz umum belum menjelaskan sisa tersebut. Contoh;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (المائدة : ٣٨)

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri”

Lafadz ‘am dalam ayat ini tidak menjelaskan tentang pencuri harta sebanyak seperempat dinar atau lebih dari tempat simpanannya, sebagaimana juga tidak menjelaskan pencuri atas harta yang lain. Sehingga manakala pencuri harta seperempat dinar atau lebih dikeluarkan dengan *takhsish*, ayat tersebut tidak menjadi hujjah bagi makna yang tersisa. Karena makna tersebut diragukan sebab kemungkinan adanya pertimbangan batasan lain. Pendapat ini disampaikan Imam Al-Karkhi.

5. Menjadi hujjah pada batas minimal jamak (tiga atau dua). Karena hal ini adalah makna yang diyakini. Dan makna yang lain masih diragukan, karena ada kemungkinan telah ditakhsish. Pendapat ini berpijak dari versi yang menyatakan bahwa takhsish tidak diperbolehkan sampai batas lebih sedikit dari minimal jamak.
6. Bukan hujjah secara mutlak. Artinya, lafadz tersebut menjadi *mujmal* (ambigu) yang tidak bisa dijadikan dalil pada makna yang tersisa, kecuali ditemukan dalil lain. Karena makna yang dimaksud diragukan,

sebab kemungkinan tertakhsish dengan perkara yang tidak jelas. Disampaikan oleh Imam 'Isa bin Aban dan Abu Tsur.

Perbedaan pendapat di atas terjadi manakala kita mengatakan bahwa makna yang tersisa setelah *takhsish* adalah majaz. Namun apabila kita katakan hakikat, maka dipastikan statusnya menjadi hujjah⁵.

وَيُتَمَسَّكُ بِالْعَامِّ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ ﷺ
قَبْلَ الْبَحْثِ عَنِ الْمُخَصَّصِ وَكَذَا
بَعْدَ الْوَفَاةِ خِلَافًا لِابْنِ سُرَيْجٍ ثُمَّ
يَكْفِي فِي الْبَحْثِ الظَّنُّ خِلَافًا
لِلْقَاضِي

Lafadz 'am dijadikan pedoman semasa hidup Nabi SAW sebelum meneliti keberadaan pentakhsish, dan juga setelah wafat Beliau, berbeda dengan pendapat Imam Ibn Suraij. Kemudian (menurut Ibn Suraij) dalam meneliti, dicukupkan menggunakan dugaan (dzan), berbeda dengan pendapat al-Qadhi Abi Bakar.

LAFADZ 'AM SAAT NABI SAW HIDUP DAN SETELAH WAFAT

Ulama menyepakati, lafadz 'am dijadikan pedoman atau diamalkan dalam semua *afrad* (individu) maknanya semasa hidup Nabi SAW sebelum meneliti ada tidaknya pentakhsish. Sebagaimana yang dijelaskan Ustadz Abu Ishaq Al-Isfirayini.

Hal ini juga berlaku setelah wafat Beliau, menurut pendapat Ashah dari pengarang kitab Al-Hashil dan Al-Minhaj, As-Shairafi dan cenderung dipilih Imam As-Subki. Imam Ibn Suraij berbeda pendapat dengan mengatakan, wajib ditangguhkan, sampai diteliti ada tidaknya pentakhsish. Jika tidak ada, maka lafadz 'am boleh diamalkan. Pendapat ini didukung segolongan ulama. Syekh Abu Hamid dan Abu Ishaq menukil pendapat ini dari mayoritas Ashab as-Syafi'i. Bahkan Imam Al-Amidi mengklaim adanya kesepakatan ulama mendukung pendapat ini. Argumentasi utama dari mereka adalah karena masih dimungkinkan adanya pentakhsish. Namun hal ini ditanggapi, bahwa secara hukum asal pentakhsish tidak ada.

Mengikuti pendapat Imam Ibn Suraij, dalam meneliti cukup menggunakan dugaan (*dhan*) bahwa pentakhsish tidak ada. Menurut pendapat Imam al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani, harus dipastikan tidak ada. Dan ini bisa dihasilkan dengan mengulang-ulang analisa dan penelitian serta kemasyhuran statemen para imam, tanpa ada satupun yang menyebutkan pentakhsish.

⁵ *Ibid*, hal 229-230 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 6-8

Kemudian masih perpijak pada pendapat Imam Ibn Suraij, apabila dalil 'am menetapkan pelaksanaan amal yang dibatasi waktu, kemudian waktu tidak mencukupi untuk melakukan penelitian. Apakah dalil umum tersebut diamalkan demi kehati-hatian, ataukah tidak diamalkan?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat, sebagaimana diriwayatkan Imam Ibn As-Shabagh. Imam Jalal Ad-Din Al-Mahali mengatakan, pengarang pertama kali menyebutkannya dalam Jam'u Al-Jawami' dengan redaksi; *إِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ تُرِكَ* (*Jika waktu tidak mencukupi, maka dalil 'am ditinggalkan*). Kemudian redaksi ini tidak dicantumkan lagi oleh pengarang, karena bukan silang pendapat dalam pembahasan pokok (asal masalah)⁶.

Wallahu a'lam bis shawab

⁶ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 230-231 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 8-9

PENTAKHSISH

المُخَصَّصُ

المُخَصَّصُ قِسْمَانِ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ وَهُوَ خَمْسَةٌ الْإِسْتِثْنَاءُ وَهُوَ الْإِخْرَاجُ بِإِلَّا أَوْ إِحْدَى أَخَوَاتِهَا مِنْ مُتَكَلِّمٍ وَاحِدٍ وَقِيلَ مُطْلَقًا وَيَجِبُ اتِّصَالُهُ عَادَةً وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِلَى شَهْرٍ وَقِيلَ سَنَةً وَقِيلَ أَبَدًا وَعَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ إِلَى أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَنْ عَطَاءٍ وَالْحَسَنِ فِي الْمَجْلِسِ وَ مُجَاهِدٍ سَنَتَيْنِ وَقِيلَ مَا لَمْ يَأْخُذْ فِي كَلَامٍ آخَرَ وَقِيلَ بِشَرْطِ أَنْ يَنْوَى فِي الْكَلَامِ وَقِيلَ فِي كَلَامِ اللَّهِ فَقَطَّ

أَمَّا الْمُنْقَطِعُ فَثَالِثُهَا مُتَوَاطِئُ وَالرَّابِعُ مُشْتَرِكٌ وَالْخَامِسُ الْوَقْفُ

Pentakhsish ada dua bagian; **MUTTASHIL**, yang mana bagian ini ada 5 macam. (1) *Istitsna'*, yaitu mengeluarkan (mengecualikan) dengan *إِلَّا* atau salah satu lafadz yang menyamai dari satu orang pembicara. Menurut versi lain, secara mutlak. *Istitsna'* wajib bersambung secara 'adat dengan *mustatsna* minhu. Versi Imam Ibn Abbas, boleh terpisah sampai satu bulan, pendapat lain sampai satu tahun, dan ada yang berpendapat selamanya. Dari versi Said ibn Jubair boleh sampai empat bulan, dari Imam 'Atha' dan Hasan, boleh dalam majlis, dan dari Imam Mujahid, boleh sampai dua tahun. Versi lain, boleh selama belum terucap ungkapan lain, pendapat lain, boleh dengan syarat diniati dalam kalam, dan versi terakhir, boleh dalam kalam Allah SWT saja. Sedangkan *istitsna' munqathi'* menurut pendapat ketiga, lafadznya *mutawathi'*, menurut pendapat keempat adalah *musyarak*, dan menurut pendapat kelima statusnya ditangguhkan.

PEMBAGIAN PENTAKHSISH

Pentakhsish adalah penunjuk dan penghasil faidah adanya *takhsish*, baik berbentuk lafadz atau selain lafadz. Terbagi menjadi dua bagian;

I. **Muttashil**, yakni pentakhsish yang tidak dapat berdiri sendiri. Dalam keterangan lain didefinisikan sebagai pentakhsish yang tidak mampu berdiri sendiri dalam menghasilkan makna, dan tergantung dengan lafadz umum sebelumnya, sehingga harus dibarengkan agar berfaedah. Meliputi 5 macam; *istitsna'*, *syarath*, *shifat*, *ghayah* dan *badal ba'dhi min al-kulli*.

II. **Munfashil**, yakni pentakhsish yang dapat berdiri sendiri, baik berupa lafadz atau selain lafadz. Definisi lain, yaitu pentakhsish yang mampu

berdiri sendiri dalam menghasilkan makna, dan tidak membutuhkan lafadz umum yang akan ditakhsish⁷.

Penjelasan 5 macam pentakhsish *muttashil*;

1. *Istitsna'*, yaitu mengeluarkan (mengecualikan) dari perkara berbilang (*muta'addid*) dengan lafadz yang tercetak untuk *istitsna*, seperti *لَيْسَ سِوَى*, *مَآ خَلَآ*, *مَآ عَدَا*, *حَاشَا*, *عَظِيْرٌ*, *عَدَا*, *خَلَآ*, *إِلَّا*. Contoh;

جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا

"Kaum telah datang kecuali Zaid"

Ketentuan dan persyaratan *istitsna'*;

1. Perkataan yang dikecualikan dan pengecualian berasal dari satu orang pembicara, menurut pendapat yang diunggulkan Imam Al-Hindi dan dishahihkan oleh Al-Qadhi. Berpijak pada syarat *kalam* yang harus berasal dari satu pembicara. Pendapat kedua, tidak disyaratkan. Sehingga apabila seseorang mengatakan;

جَاءَ الرَّجَالُ (Beberapa laki-laki telah datang)

Kemudian orang lain menimpali dengan kata-kata;

إِلَّا زَيْدًا (Kecuali Zaid)

Maka kalimat ini menjadi *istitsna'* menurut pendapat kedua, dan *laghww* (tidak bermakna) menurut pendapat pertama. Hanya saja apabila Nabi SAW bersabda;

إِلَّا أَهْلَ الذِّمَّةِ (Kecuali kafir dzimmi)

Menyusul setelah turunnya ayat;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (Bunuhlah orang-orang musyrik)

Maka sabda Nabi SAW tersebut dipastikan sebagai *istitsna'*, karena posisi Beliau sebagai *muballigh* (penyampai) dari Allah SWT. Meskipun sabda beliau tergolong bukan Al-Qur'an. Pendapat lain, sabda Beliau menjadi pentakhsish yang terpisah.

2. *Istitsna'* wajib bersambung secara 'adat dengan *mustatsna minbu*. Maksudnya bersambung dalam standar 'urfi (kebiasaan), sehingga tidak dipersoalkan andaikan terpisah oleh batuk atau mengambil napas. Karena jika tidak demikian, maka persoalan seperti memerdekakan budak, talak, dan pelanggaran sumpah menjadi tidak terwujud (tetap), karena setelahnya bisa di-*istitsna'*-i sesuka hati. Berikut pendapat-pendapat lainnya;

⁷ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal. 182

Pertama, ada beberapa riwayat dari Imam Ibn Abbas, di antaranya, boleh terpisah sampai satu bulan, sampai satu tahun, dan sampai selamanya. Imam Abu Al-Fadhl mengatakan, “Aku tidak menemukan riwayat yang mengatakan satu bulan, aku hanya menjumpai riwayat yang mengatakan empat puluh hari”.

Kedua, versi Said ibn Jubair, boleh sampai empat bulan.

Ketiga, versi Imam ‘Atha’ dan Hasan, boleh dalam majlis.

Keempat, versi Imam Mujahid, boleh sampai dua tahun.

Kelima, versi Ibrahim An-Nakha’i, boleh selama belum terucap ungkapan lain.

Keenam, versi sebagian Malikiyyah, boleh dengan syarat diniati dalam kalam, karena hal tersebut menjadi dikehendaki sejak awal.

Ketujuh, versi terakhir, boleh dalam kalam Allah SWT saja. Karena tidak ada satupun yang luput dari ilmuNya. Dan *istitsna’* tersebut dikehendakiNya.

Dalil dari pendapat Imam Ibn Abbas dan pendapat lain, di antaranya QS. Al-Kahfi : 23-24;

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ

“Dan jangan sekali-kali kamu mengatakan tentang sesuatu: “Sesungguhnya aku akan mengerjakan ini besok pagi, kecuali (dengan menyebut): “Insyah Allah”.

Dan ingatlah kepada Tuhanmu jika kamu lupa”

Artinya, apabila kamu lupa mengucapkan ‘insya Allah’ atau *istitsna’*, kemudian kamu ingat, maka sebutkanlah hal tersebut. Dalam hal ini tidak ditentukan waktu untuk menyebutkan insya Allah atau *istitsna’*, sehingga ulama berbeda pandangan mengenai batasan waktu ini⁸.

3. *Istitsna’* sah apabila masih tersisa sesuatu dari *mustatsna minhu*. Silang pendapat mengenai syarat ini akan dibahas nanti.
4. Boleh mendahulukan *mustastna* dari *mustatsna minhu*.
5. Boleh *istitsna’* dari satu jenis dan dari yang tidak sejenis⁹.

ISTITSNA’ MUNQATHH’

Istitsna’ terbagi dua macam;

1. *Muttashil*, yaitu *istitsna’* dari yang sejenis, dimana di dalamnya *mustatsna* termasuk sebagian dari *mustatsna minhu*. Seperti contoh di atas.

⁸ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi’* vol I hal 232-233 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam’i al-Jawami’*, vol II hal. 9-11

⁹ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri’ Al-Islami* hal. 183-184

2. *Munqathi'*, yaitu *istitsna'* dari yang tidak sejenis, dimana di dalamnya *mustatsna* bukan sebagian dari *mustatsna minhu*. Contoh;

مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلَّا الْحِمَارُ

"Di rumah tidak ada siapapun selain keledai"

Mengenai eksistensi dan status *istitsna' munqathi'*, ulama berselisih pendapat;

1. Berstatus majaz, menurut pendapat Ashah. Sebab yang lekas dipahami hati dari *istitsna'* adalah *muttashil* (yang sejenis).
2. Berstatus hakikat, seperti *istitsna' muttashil*. Karena hal tersebut merupakan pemakaian asli. Sehingga berstatus *musytarak*.
3. Berstatus *mutawathi'*. Dalam arti, lafadz *istitsna'* tercetak untuk menunjukkan kadar yang dipersekutukan antara *muttashil* dan *munqathi'*, yakni sebuah bahasa pertentangan dengan perangkat *إِلَّا* dan lafadz lain yang semakna. Hal ini untuk menghindari status majaz dan *musytarak*.
4. Statusnya ditangguhkan. Tidak jelas apakah hakikat pada *muttashil* dan *munqathi'*, atau salah satunya, atau pada kadar yang dipersekutukan¹⁰.

وَالْأَصْحَحُ وَفَاقًا لِابْنِ الْحَاجِبِ أَنَّ
الْمُرَادَ بِعَشْرَةٍ فِي قَوْلِكَ عَشْرَةٌ إِلَّا
ثَلَاثَةَ الْعَشْرَةِ بِإِعْتِبَارِ الْأَفْرَادِ ثُمَّ
أُخْرِجَتْ ثَلَاثَةٌ ثُمَّ أُسْنِدَ إِلَى
الْبَاقِي تَقْدِيرًا وَإِنْ كَانَ قَبْلَهُ ذِكْرًا
وَقَالَ الْأَكْثَرُ الْمُرَادُ سَبْعَةٌ وَإِلَّا
قَرِينَةٌ وَقَالَ الْقَاضِي عَشْرَةٌ إِلَّا
ثَلَاثَةٌ اسْمَيْنِ مُفْرَدٌ وَمُرَكَّبٌ

Menurut Ashah, sependapat dengan Imam Ibn Hajib, bahwa yang dikehendaki sepuluh dalam ucapanmu "Bagi Zaid atas tanggunganku, sepuluh kecuali tiga" adalah sepuluh memandang seluruh afraad, kemudian kamu kecualikan tiga dan selanjutnya disandarkan pada sisanya (tujuh) secara *taqdiri*. Meskipun penyandaran ini secara penyebutan terjadi sebelum mengecualikannya. Mayoritas ulama mengatakan, yang dikehendaki adalah tujuh, dan kalimat 'kecuali tiga' adalah *qarinah*-nya. Al-Qadhi mengatakan, makna "sepuluh kecuali tiga" searti dengan dua isim, mufrad dan murakkab.

PEMBAHASAN BAHASA *ISTITSNA'*

Ada beberapa persoalan dalam *istitsna'* yang membutuhkan pembahasan dan kajian. Di antaranya, persoalan dalam *'adad* (bilangan). Dalam hal ini, manakala *mustatsna* termasuk bagian *mustatsna minhu*, maka terjadi *tanaqudh* (kontradiksi), karena pertama kali ada penetapan (*itsbat*),

¹⁰ Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 235

namun kemudian ada penafian (*nafi*). Dan manakala tidak termasuk bagian *mustatsna minhu*, maka bagaimana *ikbraj* (pengecualian) bisa sah?. Padahal pakar bahasa Arab menyepakati bahwa *istitsna'* adalah *ikbraj*. Demi menghindari *tanaqudh*, dan untuk mewujudkan *ikbraj* dalam *istitsna'*, ulama berselisih pendapat dalam pengira-ngiraannya.

1. Menurut Ashah, sependapat dengan Imam Ibn Hajib, caranya adalah dengan menghendaki seluruh *afrad* (individu makna) dari *mustatsna minhu*, dan hukum penyandaran (*isnad*) ditetapkan setelah *mustatsna* dikecualikan. Contoh ucapan seseorang;

لَزَيْدٍ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ

“Bagi Zaid atas tanggunganmu, sepuluh kecuali tiga”

Maksud pertama kali dari ucapan ini adalah sepuluh memandang seluruh *afrad*. Namun penyandaran *kehabar*, yakni kata لَزَيْدٍ (bagi Zaid) pada *mubtada'*, yakni kata عَشْرَةٌ (sepuluh) belum ditetapkan secara hukum, kecuali setelah mengecualikan ثَلَاثَةٌ (tiga) dari عَشْرَةٌ (sepuluh). Seolah-olah orang tersebut mengatakan;

لَهُ عَلَيَّ الْبَاقِي مِنْ عَشْرَةٍ أُخْرِجَ مِنْهَا ثَلَاثَةٌ

“Bagi Zaid atas tanggunganmu, sisa dari sepuluh yang dikecualikan tiga darinya”

Dalam arti, secara *taqdiri* disandarkan pada sisanya (tujuh). Meskipun penyandaran ini secara penyebutan terjadi sebelum pengecualian. Secara lafadz, penyandaran terjadi pada عَشْرَةٌ (sepuluh), namun secara makna, penyandaran terjadi pada سَبْعَةٌ (tujuh). Dengan cara demikian, yang ada hanya penetapan (*itsbat*) dan tidak ada penafian (*nafi*) sama sekali, sehingga *tanaqudh* terhindari. Dan cara ini lengkap mewujudkan *ikbraj* (pengecualian) dan menghindari *tanaqudh* (kontradiksi).

2. Mayoritas ulama mengatakan, yang dikehendaki dalam contoh di atas adalah tujuh. Termasuk pengucapan *kull* (menyeluruh) untuk menghendaki sebagian maknanya. Dan perangkat *istitsna'* dalam kalimat ‘kecuali tiga’ adalah *qarinah* dari majaz yang menjelaskan maksud pembicara.
3. Imam Al-Qadhi Abu Bakar berpendapat, bahwa *mustatsna* dan *mustatsna minhu* secara keseluruhan tercetak untuk menunjukkan satu makna, yakni makna yang disimpulkan terakhir kali. Sehingga dalam contoh di atas, سَبْعَةٌ (tujuh) sebagai makna yang disimpulkan terakhir

kali, memiliki dua nama; nama *mufrad*, yakni سَبْعَةٌ (tujuh) dan *murakkab*, yakni عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً (sepuluh kecuali tujuh).

Dua pendapat terakhir ini *tanaqudh* dapat dihindari, karena tidak adanya penafian (*nafi*). Namun tidak terwujud *ikbraj* (pengecualian) yang disepakati ulama ada dalam *istitsna'*. Tidak selengkap pendapat pertama yang mampu mengumpulkan keduanya¹¹.

وَلَا يَجُوزُ الْمُسْتَعْرِقُ خِلَافًا
لِشُدُوزِ قَيْلٍ وَلَا الْأَكْثَرُ وَقَيْلٍ
وَلَا الْمُسَاوِي وَقَيْلٍ إِنْ كَانَ
الْعَدَدُ صَرِيحًا وَقَيْلٍ لَا يُسْتَثْنَى
مِنَ الْعَدَدِ عَقْدٌ صَحِيحٌ وَقَيْلٍ
مُطْلَقًا

وَالِاسْتِثْنَاءُ مِنَ التَّقْيِ إِثْبَاتٌ
وَبِالْعَكْسِ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ

Tidak dibenarkan adanya *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu*, berbeda dengan beberapa pendapat syadz. Ada pendapat, juga tidak diperbolehkan *istitsna'* lebih banyak dari sisanya, versi lain, tidak boleh lebih banyak dan menyamai sisanya. Pendapat lain, tidak boleh lebih banyak apabila bilangannya sharih (jelas). Menurut satu pendapat, tidak boleh mengecualikan pencacah utuh (sepuluh dst) dari bilangan. Versi lain, tidak boleh mengecualikan bilangan secara mutlak.

Istitsna' dari *nafi* adalah *itsbat* dan sebaliknya, berbeda dengan pendapat Imam Abi Hanifah.

ISTITSNA' MENGHABISKAN MUSTATSNA MINHU

Tidak dibenarkan adanya *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu*. Contoh seseorang mengatakan; لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ (Baginya atas tanggunganku, sepuluh kecuali sepuluh). Dalam arti, tidak ada pengaruh apapun dalam hukum. Sehingga dalam contoh ini, orang tersebut wajib membayar sepuluh. Imam Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib menukil adanya *ijma'* dalam hal ini. Namun tidak demikian adanya, karena ditemukan beberapa pendapat *syadz* yang menyimpulkan berbeda.

Imam Ibn Thalhah meriwayatkan dua pendapat dalam kitab Al-Madkhal mengenai permasalahan seseorang yang mengatakan pada istrinya; أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا ثَلَاثًا (Kamu tertalak tiga, kecuali tiga), dimana pendapat pertama menghukumi talak jatuh, dan pendapat kedua menghukumi talak tidak jatuh, karena menganggap *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu* sah. Imam Ibn Hayyan juga meriwayatkan hukum sah dari Imam Al-Faro', bahkan memperbolehkan juga *istitsna'*

¹¹ *Ibid*, hal 235-236

lebih banyak dari *mustatsna minhu*, seperti contoh; لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا أَلْفَيْنِ (Baginya atas tanggunganmu, seribu kecuali dua ribu).

ISTITSNA' AL-AKTSAR, MUSAWI, DAN 'ADAD

Menurut Jumhur, diperbolehkan *istitsna'* lebih banyak (*aktsar*) dari sisanya, contoh; لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا سِتَّةٌ (Baginya atas tanggunganmu, sepuluh kecuali enam). Pendapat kedua, tidak boleh. Dirwayatkan oleh Imam Al-Baidhawi dari kalangan Hanabilah. Pendapat ketiga, tidak boleh lebih banyak apabila bilangannya *sharib* (jelas), contoh; لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا سِتَّةٌ (Baginya atas tanggunganmu, sepuluh kecuali enam). Dan apabila tidak *sharib*, maka boleh, contoh; خُذْ الدَّرَاهِمَ إِلَّا الزُّيُوفَ (Ambillah dirham-dirham itu, kecuali beberapa yang palsu), dan ternyata dirham palsu yang lebih banyak. Pendapat-pendapat di atas hanya dalam *istitsna'* yang lebih banyak (*aktsar*) dari sisanya, bukan dalam *istitsna'* yang menyamai (*musawi*) dari sisanya.

Dan juga mengikuti Jumhur, diperbolehkan *istitsna'* yang menyamai (*musawi*) dari sisanya. Contoh; لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا خَمْسَةٌ (Baginya atas tanggunganmu, sepuluh kecuali lima). Pendapat lain, tidak diperbolehkan. Imam Ibn Al-Hajib meriwayatkan dari kalangan Hanabilah, dan datang dari pakar Nahwu Bashrah serta didukung Al-Qadi Abu Bakar.

Diperbolehkan juga pembuatan *istitsna'* dari '*adad* (bilangan) menurut Jumhur. Pendapat lain, tidak boleh secara mutlak. Pendapat ini dishahihkan Imam Ibn 'Ushfur. Pendapat ini menyatakan, bahwa contoh;

فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا (العنكبوت : ١٤)

"Maka ia tinggal di antara mereka seribu tahun kurang lima puluh tahun"

Bahwa kata أَلْفَ سَنَةٍ terpakai untuk menunjukkan masa yang panjang. Seperti ucapan; اصْبِرْ أَلْفَ سَنَةٍ (sabarlah sampai masa yang panjang). Menurut satu pendapat, tidak boleh mengecualikan pencacah utuh (sepuluh dst) dari bilangan. Contoh; لَهُ مِائَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ (Baginya seratus kecuali sepuluh). Dan boleh contoh seperti; لَهُ مِائَةٌ إِلَّا تِسْعَةٌ (Baginya seratus kecuali sembilan)¹².

ISTITSNA' DARI NAFIDAN ITSBAT

Menurut madzhab Imam As-Syafi'i dan Jumhur, *istitsna'* dari *nafi* (negatif) adalah *itsbat* (positif) dan sebaliknya *istitsna'* dari *itsbat* (positif)

¹² *Ibid*, hal 236-237

adalah *nafi* (negatif). Berbeda dengan pendapat Imam Abi Hanifah dalam keduanya atau versi lain hanya dalam kaidah pertama (*istitsna'* dari *nafi*). Beliau mengatakan, bahwa *mustatsna* dari sisi hukumnya tidak ditetapkan (*maskut 'anhu*). Hal ini selaras dengan pendapat Imam Al-Kisa'i dari kalangan ahli nahwu.

Contoh 01; مَا قَامَ أَحَدٌ إِلَّا زَيْدًا (Tidak ada satupun yang berdiri selain Zaid)

Contoh 02; قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا (Segolongan orang berdiri selain Zaid)

Menurut madzhab Imam As-Syafi'i dan Jumhur, contoh pertama menunjukkan penetapan (*itsbat*) hukum berdiri pada Zaid. Dan contoh kedua menunjukkan penafian (*nafi*) hukum berdiri dari Zaid. Sedangkan menurut Imam Abi Hanifah, tidak menunjukkan keduanya, dan Zaid tidak dihukumi, baik berdiri atau tidaknya.

Perbedaan pendapat ini berakar dari keberadaan *mustatsna*, apakah dikecualikan dari *mahkum bih* (hukum spesifik), sehingga masuk dalam kebalikannya, berupa 'berdiri' atau 'tidak berdiri'?. Ataukah dikecualikan dari *hukum* (hukum umum), sehingga masuk dalam kebalikannya, berupa 'tidak ada hukum'?. Karena kaidah berbicara, bahwa sesuatu yang terkecualikan dari sebuah perkara, maka akan masuk dalam kebalikan perkara tersebut.

Berpijak pada pendapat Imam Abu Hanifah, pemahaman *itsbat* dalam kalimat tauhid *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* dihasilkan dari '*urf syar'i*' (tradisi syara') dan dalam *istitsna'* *mufarragh*, semisal *مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ* (Tidak ada yang berdiri selain Zaid) dihasilkan dari '*urf 'am*' (tradisi manusia umum)¹³.

وَالْمُتَعَدِّدَةُ إِنْ تَعَاظَمَتْ فَلِلْأَوَّلِ
وَالْإِلَّا فَكُلُّ لِمَا يَلِيهِ مَا لَمْ
يَسْتَعْرِفُهُ وَ الْوَارِدُ بَعْدَ جُمْلٍ
مُتَعَاظَمَةٍ لِلْكَلِّ وَقِيلَ إِنْ سَبَقَ
الْكُلُّ لِعَرَضٍ وَقِيلَ إِنْ عَظَفَ
بِالْوَاوِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالْإِمَامُ
لِلْأَخِيرَةِ وَقِيلَ مُشْتَرَكٌ وَقِيلَ
بِالْوَقْفِ

Istitsna' lebih dari satu, apabila saling disambung dengan '*athaf*', maka kembali pada *mustatsna* minhu pertama. Namun jika tidak disambung dengan huruf '*athaf*', maka setiap *istitsna'* kembali pada lafadz sebelumnya, selama tidak menghabiskan. Sedangkan *istitsna'* yang berada setelah beberapa jumlah yang saling bersambung dengan '*athaf*', kembali pada seluruhnya. Pendapat lain, kembali pada seluruhnya apabila beberapa jumlah tersebut didatangkan untuk satu tujuan. Versi lain, kembali pada seluruhnya apabila di-*athaf*-kan dengan huruf wawu. Imam Abi Hanifah dan Ar-Razi mengatakan, kembali

¹³ *Ibid*, hal 237-238 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 15

وَالْوَارِدُ بَعْدَ مُفْرَدَاتٍ أُولَىٰ بِالْكُلِّ
 أَمَّا الْقِرَانُ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ لَفْظًا
 فَلَا يَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ فِي غَيْرِ
 الْمَذْكُورِ حُكْمًا خِلَافًا لِإِبْنِ
 يُوسُفَ وَالْمُرْزِيَّ

pada yang terakhir saja. Pendapat lain berstatus musytarak. Dan pendapat berbeda menanggukkan.

Ititsna' yang jatuh setelah beberapa kalimat mufrad, lebih utama kembali pada seluruhnya.

Pembarengan antara dua jumlah secara lafadz tidak menetapkan persamaan dalam hukum yang tidak disebutkan, berbeda dengan pendapat Imam Abu Yusuf dan Al-Muzani.

ISTITSNA' BERUNTUN

Mengenai permasalahan *istitsna'* lebih dari satu (beruntun), ulama memilah sebagai berikut;

1. Saling disambung dengan '*athaf*'. Maka, semuanya kembali pada *mustatsna minhu* pertama. Contoh;

لَهُ عَٰلِيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ وَإِلَّا ثَلَاثَةٌ وَإِلَّا اثْنَيْنِ

"Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali empat, dan kecuali tiga, dan kecuali dua"

Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah satu.

2. Tidak disambung dengan huruf '*athaf*', maka dipilah;
 - a. Apabila tidak menghabiskan, maka setiap *istitsna'* kembali pada lafadz sebelumnya yang dibarengi,. Contoh;

لَهُ عَٰلِيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا خَمْسَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ

"Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali lima, kecuali empat, kecuali tiga"

Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah enam. Karena tiga mengecualikan empat, tersisa satu. Satu dikecualikan dari lima, tersisa empat. Empat dikecualikan dari sepuluh, sehingga tersisa enam.

- b. Apabila setiap *istitsna'* menghabiskan lafadz sebelumnya yang dibarengi, maka seluruh *istitsna'* dihukumi batal. Contoh;

لَهُ عَٰلِيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ

"Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali sepuluh, kecuali sepuluh"

- c. Apabila selain *istitsna'* pertama menghabiskan, maka semua *istitsna'* kembali pada *mustatsna minhu*. Contoh;

لَهُ عَٰلِيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا اثْنَيْنِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ

"Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali dua, kecuali tiga, kecuali empat"

Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah satu.

- d. Apabila *istitsna'* pertama saja yang menghabiskan, maka menurut pendapat pertama, *istitsna'* pertama batal, dan *istitsna'* lain mengikuti batal. Contoh;

لَهُ عَائِي عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ

"Baginya, atas tanggunganmu sepuluh kecuali sepuluh, kecuali empat"

Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah sepuluh. Menurut pendapat kedua wajib empat, memandang *istitsna'* kedua mengecualikan *istitsna'* pertama. Pendapat ketiga, wajib enam, memandang *istitsna'* kedua, bukan *istitsna'* yang pertama¹⁴. Dan yang shahih dalam fiqh adalah pendapat kedua. Dari sini seandainya seseorang mengatakan;

أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا إِلَّا ثَلَاثًا إِلَّا اثْنَيْنِ

"Kamu tertalak tiga, kecuali tiga, kecuali dua"

Maka menurut pendapat pertama, jatuh talak tiga. Menurut pendapat kedua, jatuh talak dua. Dan menurut pendapat ketiga, jatuh talak satu¹⁵.

ISTITSNA' DARI RUNTUTAN JUMLAH DAN MUFRAD

Istitsna' yang terletak setelah beberapa *jumlah* (rangkaihan kalimat) yang saling bersambung dengan '*athaf*, maka ulama berselisih pendapat mengenai kembali tidaknya pada keseluruhan jumlah.

1. Kembali pada seluruh *jumlah* secara mutlak. Karena secara *dbahir* demikian, kecuali ditemukan dalil bahwa yang dikehendaki sebagian *jumlah* saja. Pendapat ini adalah *qaul Ashab* dan menjadi madzhab As-Syafi'i. Contoh;

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ - إِلَى

قَوْلِهِ - إِلَّا مَنْ تَابَ (الفرقان: ٦٨-٧٠)

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar"....sampai ayat, "kecuali orang-orang yang bertaubat"

¹⁴ Karena *istitsna'* pertama, yaitu *عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ* dihukumi batal, dan dianggap tidak ada. Sehingga seolah-olah dari semenjak awal diucapkan; *لَهُ عَائِي عَشْرَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ* - Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 254

¹⁵ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 238-239 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 16

Contoh lain ;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ - إِلَى قَوْلِهِ - إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (النور: ٤-٥)

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”...sampai ayat “kecuali orang-orang yang bertaubat”.

Menurut madzhab As-Syafi’i, *istitsna’* dalam ayat ini kembali pada seluruh *jumlah*. Dengan perincian, kembali pada *jumlah* pertama, yakni tentang hukuman dera (*jild*), pada *jumlah* kedua, yakni tentang tidak diterimanya persaksian, dan pada *jumlah* terakhir, yakni tentang status fasik. Hanya saja, berdasarkan dalil lain, bahwa tuduhan zina tergolong hak adami dan tidak bisa terlepas hanya dengan taubat, maka akhirnya dipastikan *istitsna’* tidak kembali pada *jumlah* pertama (tentang dera). Dan *istitsna’* hanya masuk pada *jumlah* kedua, yakni tentang tidak diterimanya persaksian, dan *jumlah* terakhir, yakni tentang status fasik. Sehingga berimplikasi pemahaman bahwa setelah bertaubat, persaksian penuduh zina dapat diterima dan terhapus status kefasikannya. Sesuai dengan pendapat Ashah dari madzhab As-Syafi’i.

2. Kembali pada yang terakhir saja. Karena hal ini yang diyakini. Disampaikan Imam Abi Hanifah dan dipilih oleh Ar-Razi dalam kitab Al-Ma’alim. Sehingga dalam contoh tersebut di atas (QS. An-Nur : 4-5) berimplikasi pemahaman bahwa persaksian penuduh zina tidak diterima selamanya, meskipun sudah bertaubat. Karena *istitsna’* kembali pada *jumlah* terakhir saja, tidak pada *jumlah* kedua atau pertama.
3. Kembali pada seluruhnya, apabila beberapa *jumlah* tersebut didatangkan untuk satu tujuan. Pendapat ini disampaikan Imam Abu Al-Husain Al-Bashri. Contoh;

حَبَسْتُ دَارِي عَلَى أَعْمَامِي وَوَقَفْتُ بُسْتَانِي عَلَى أَوْيَالِي وَسَبَلْتُ سِقَايِي لِجِيرَانِي إِلَّا أَنْ يُسَافِرُوا

“Aku mewakafkan rumahku kepada paman-pamanku, aku wakafkan kebunku kepada paman-pamanku (dari jalur ibu), dan aku sediakan (sebagai wakaf) tempat air minumku kepada tetanggaku, kecuali mereka pergi”

Namun apabila didatangkan untuk beberapa tujuan, maka *istitsna’* hanya kembali pada *jumlah* paling akhir. Contoh;

أَكْرِمُ الْعُلَمَاءَ وَاحْبِسْ دِيَارَكَ عَلَى أَقَارِيكَ وَأَعْتِقْ عَيْبِكَ إِلَّا الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ

“Mulyakan ulama, wakafkan rumahmu kepada kerabatmu, dan merdekakan budak-budakmu, kecuali orang-orang yang fasik di antara mereka”.

4. Kembali pada seluruhnya, apabila di-*athaf*-kan dengan huruf *wawu*. Dan kembali pada *jumlah* terakhir, apabila di-*athaf*-kan dengan huruf *fa'* dan *tsumma*. Disampaikan Imam Haramain, Al-Amidi, dan Ibn Al-Hajib.
5. Berstatus *musytarak* (dipersekutukan antara kembali pada semua *jumlah* dan pada *jumlah* terakhir). Karena sama-sama terpakai untuk keduanya. Contoh yang kembali pada semua *jumlah* secara *ijma'*;
 إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا
 أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ -إِلَى قَوْلِهِ- إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا
 (المائدة: ٣٣-٣٤)

“Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik[414], atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya)”....sampai ayat “kecuali orang-orang yang taubat”

Contoh yang kembali pada *jumlah* terakhir secara *ijma'*;

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا (النساء : ٩٢)

“Dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah”.

Dalam contoh ini, ulama sepakat bahwa *istitsna'* kembali pada *jumlah* terakhir, yakni *diyath*, bukan *kafarah* (memerdekakan budak).

6. Menangguhkan, karena tidak diketahui arah petunjuk maknanya. Disampaikan Imam Abu Bakar, Al-Ghazali, dan dipilih Imam Fahr Ad-Din dalam kitab Al-Mahshul dan Al-Muntakhab.

Dua pendapat terakhir menyatakan bahwa penentu pemahaman makna yang dimaksud tergantung pada keberadaan *qarinah*. Jika *qarinah* ditemukan, maka silang pendapat dengan sendirinya hilang.

Berikutnya, *istitsna'* yang terletak setelah beberapa kata *mufrad*, lebih layak dikembalikan pada seluruhnya, dibandingkan dalam persoalan ketika terletak setelah beberapa *jumlah* sebagaimana di atas. Hal ini dikarenakan kata *mufrad* tidak mampu berdiri sendiri. Sebab inilah statemen banyak ulama menetapkan adanya kesepakatan pandangan

dalam persoalan ini. Contoh;

تَصَدَّقْ عَلَى الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ إِلَّا الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ

"Bersedekahlah pada orang-orang fakir, orang-orang miskin dan para Ibnu Sabil, kecuali orang-orang fasik di antara mereka"¹⁶.

PEMBARENGAN BEBERAPA JUMLAH

Pembarengan dua atau beberapa *jumlah* secara lafadz (dengan di-*athaf*-kan) tidak menetapkan persamaan dalam hukum yang tidak disebutkan, dimana hukum tersebut sudah diketahui berada pada salah satu *jumlah* berdasarkan faktor eksternal (dalil lain). Berbeda dengan pendapat Imam Abu Yusuf dari kalangan Hanafiyah dan Al-Muzani dari kalangan Syafi'iyah. Contoh HR. Abi Dawud;

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ

"Sungguh salah satu dari kalian janganlah kencing di air yang tidak mengalir. Dan jangan mandi dari junub di dalamnya"

Kencing dalam air yang tidak mengalir menyebabkan air tersebut menjadi najis, dengan syarat air tersebut sedikit (kurang dua *kullah*) atau menyebabkan perubahan dalam air yang banyak (lebih dua *kullah*). Hal ini adalah hikmah dari larangan dalam hadits. Hukum yang disebutkan adalah adanya *nahi* (larangan) yang ada dalam dua *jumlah*. Dan hukum yang tidak disebutkan adalah penajisan air sebab kencing dan mandi junub. Menurut Imam Abu Yusuf, mandi junub dalam air tersebut hukumnya juga sama, karena dua *jumlah* tersebut dibarengkan. Ashhab dari beliau juga menyebutkan hukum yang sama, namun dengan dalil selain pembarengan dua *jumlah*. Imam Muzani meskipun sepakat dengan Imam Abu Yusuf mengenai pembarengan *jumlah* yang menetapkan persamaan hukum, namun dalam contoh di atas menyimpulkan hukum berbeda. Karena ditemukan dalil yang lebih mapan, yakni air *musta'mal* (terpakai) dalam hadits tersebut dihukumi suci, tidak dihukumi najis. Menurut beliau, hikmah larangan dalam hadits adalah hilangnya sifat suci dari air. Artinya, menurut beliau, dalam pembarengan dua *jumlah* tersebut menetapkan persamaan hukum berupa hilangnya sifat suci dari air¹⁷.

¹⁶ Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 239-240, Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*, vol I hal. 383, dan Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*, vol II hal. 449

¹⁷ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 287 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 19

الثَّانِي الشَّرْطُ وَهُوَ مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودٌ وَلَا عَدَمٌ لِذَاتِهِ وَهُوَ كَالِاسْتِثْنَاءِ اتِّصَالاً وَأَوَّلَى بِالْعَوْدِ إِلَى الْكُلِّ عَلَى الْأَصَحِّ وَيجُوزُ إِخْرَاجُ الْأَكْثَرِ بِهِ وَفَقَاً

(2) Syarat, yaitu sesuatu yang ketiadaannya menetapkan tidak adanya perkara lain, namun keberadaannya tidak menetapkan ada dan tidaknya perkara lain secara *dzatiah* (dengan sendirinya). Syarat yang menjadi pentakhsish sama dengan istitsna' dari sisi muttashilnya. Syarat lebih utama kembali pada seluruh jumlah, menurut pendapat Ashah. Serta ulama sepakat, diperbolehkan mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan syarat.

PENTAKHSISH MUTTASHIL KEDUA ; SYARAT

2. *Syarat*, yaitu sesuatu yang ketiadaannya menetapkan tidak adanya perkara lain (*masyru'*), dan keberadaannya tidak menetapkan adanya perkara lain, juga tidak menetapkan tidak adanya perkara lain secara *dzatiah* (dengan sendirinya). Imam Al-Qarrafi mengatakan, definisi ini adalah yang paling mapan. Dengan penjelasan sebagai berikut;
- Dari kriteria pertama dalam definisi, dikecualikan *mani'*, karena ketiadaan *mani'* tidak menetapkan suatu apapun.
 - Dari kriteria kedua dalam definisi, dikecualikan *sabab*, karena keberadaannya menetapkan adanya perkara lain (*musabbab*).
 - Dari kriteria ketiga dalam definisi, dikecualikan *syarat* yang membarengi *sabab*, maka menetapkan adanya perkara lain. Seperti adanya *haul* (satu tahun kepemilikan) yang menjadi *syarat* bagi kewajiban zakat, berbarengan *nishab* (kadar wajib zakat) yang menjadi *sabab* dari kewajiban zakat. Dan dikecualikan *syarat* yang membarengi *mani'*, seperti hutang, mengikuti pendapat bahwa hutang menjadi *mani'* (pencegah) kewajiban zakat, maka akan menetapkan tidak adanya perkara lain. Namun dalam dua contoh ini penetapan ada dan tidaknya perkara lain karena adanya *sabab* dan *mani'*, bukan karena *syarat* itu sendiri (*dzatiah*-nya).

Bentuk-bentuk *syarat* adalah sebagai berikut;

- Aqli* (berupa akal), seperti hidup sebagai *syarat* dari ilmu.
- Syar'i* (berupa syara'), seperti bersuci sebagai *syarat* dari shalat.
- 'Adiy* (berupa kebiasaan), seperti memasang tangga sebagai *syarat* naik ke atap.
- Lughawi* (berupa bahasa), seperti contoh;

أَكْرِمُ نَبِيَّ تَمِيمٍ إِنْ جَاءُوا ("Mulyakan Bani Tamim, jika mereka datang")

Dalam contoh ini, ‘memulyakan’ yang diperintahkan menjadi tidak ada manakala ‘kedatangan’ tidak ada. Dan ‘memulyakan’ menjadi ada manakala ‘kedatangan’ ada, namun tidak dengan sendirinya (*dzatiyah*), akan tetapi karena perintah dilaksanakan.

Syarat yang menjadi pentakhsish menyamai *istitsna'* dalam tiga aspek;

1. Keharusan *muttashil* (bersambung).
2. Kembalinya *syarat* pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya.

Contoh;

أَكْرِمُ بَنِي تَمِيمٍ وَأَحْسِنُ إِلَى رَبِيعَةَ وَأَخْلَعُ عَلَى مُضَرَ إِنْ جَاءُوكَ

“Mulyakan Bani Tamim, dan berbuat baiklah pada kabilah Rabi’ah, dan berilah sesuatu pada kaum Mudbar, jika mereka datang kepadamu”

3. Diperbolehkan mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan *syarat*. Contoh;

أَكْرِمُ بَنِي تَمِيمٍ إِنْ كَانُوا عُلَمَاءَ

“Mulyakan Bani Tamim, jika mereka ulama”

Dalam konteks orang-orang bodoh dari Bani Tamim lebih banyak.

Mengenai silang pendapat dalam ketiga aspek ini sebagaimana yang terjadi dalam *istitsna'*. Dalam Jam’u Al-Jawami’, pengarang membatasi silang pendapat hanya dalam aspek pertama dan kedua. Pendapat lain mengatakan, tidak ada silang pendapat dalam ketiga aspek di atas. Hanya saja pengarang Jam’u Al-Jawami’ memastikan tidak ada silang pendapat dalam aspek ketiga saja. Dan pensyarah, Imam Jalal ad-Din Al-Mahali dengan statemennya dalam kitabnya Syarh Al-Minhaj, “Aku tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam hal tersebut” memastikan tidak adanya silang pendapat dalam aspek pertama saja. Namun beliau juga menukil pendapat tentang tidak adanya silang pendapat dalam aspek pertama dan kedua dalam Syarh Jam’u Al-Jawami’. Beliau menambahkan, tidak adanya silang pendapat dalam aspek kedua dikarenakan ada pembeda antara *istitsna'* dan *syarat*, yaitu bahwasanya *syarat* sebenarnya berposisi di permulaan kalam, sehingga *syarat* selalu dikira-kirakan ada di permulaan, lain halnya dengan *istitsna'*¹⁸.

¹⁸ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 241-242, dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 22

(3) *Shifat*, sama dengan *istitsna'* dalam hal kembalinya, meskipun ada di depan. Sedangkan *shifat* yang ada di tengah, maka menurut pendapat *Muhktar*, sifat terkhususkan pada yang dibarenginya.

PENTAKHSISH MUTTASHIL KETIGA ; SHIFAT

3. *Shifat*. Yang dimaksud adalah *shifat makhawiyah* (berupa makna), tidak hanya terbatas *shifat* dalam pandangan nahwu, serta yang dapat dihasilkan *mafhum*-nya. Contoh;

أَكْرِمُ بَنِي تَمِيمِ الْفُقَهَاءُ

"Mulyakan Bani Tamim yang ahli fiqh"

Dapat menghasilkan *mafhum*, selain ahli fiqh tidak diperintahkan untuk dimuliyakan.

Shifat yang menjadi pentakhsish menyamai *istitsna'* dalam tiga aspek;

1. Keharusan *muttashil* (bersambung).
2. Diperbolehkan mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan *shifat*.
3. Kembalinya *shifat* pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya. Baik *shifat* ada di akhir, atau di depan. Contoh;

وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي وَأَوْلَادِهِمُ الْمُحْتَاجِينَ

"Aku wakafkan kepada anak-anakku dan anak-anak dari anak-anakku yang membutuhkan"

وَقَفْتُ عَلَى مُحْتَاجِي أَوْلَادِي وَأَوْلَادِهِمُ

"Aku wakafkan kepada mereka yang membutuhkan dari anak-anakku dan anak-anak dari anak-anakku"

Sedangkan *shifat* yang ada di tengah, maka menurut pendapat *Muhktar*, terkhususkan pada *jumlah* yang dibarenginya. Pendapat lain, ada kemungkinan juga kembali pada *jumlah* yang membarenginya. Contoh;

وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي الْمُحْتَاجِينَ وَأَوْلَادِهِمُ

"Aku wakafkan kepada anak-anakku yang membutuhkan dan anak-anak dari anak-anakku"¹⁹

¹⁹ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 23 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 23

- (4) *Ghayah*, sama dengan *istitsna'* dalam hal kembalinya. Maksud *ghayah* di sini adalah *ghayah* yang didahului lafadz umum yang akan memuatnya jikalau *ghayah* tidak ada. Seperti contoh;
- الرَّابِعُ أَعْيَابُهُ كَالِإِسْتِثْنَاءِ فِي الْعَوْدِ وَالْمَرَادُ غَايَةٌ تَقَدَّمَهَا عُمُومٌ يَشْمَلُهَا لَوْ لَمْ تَأْتِ مِثْلُ وَأَمَّا
- حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ
- "Sampai mereka membayar *jizyah*"
- مِثْلُ) قَوْلُهُ تَعَالَى "سَلَامٌ هِيَ حَتَّى
- سَدَّانَ كَإِذَا
- حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ
- "Sampai terbit fajar"
- مَطْلَعِ الْفَجْرِ "فَلْيَتَحَقِّقِ الْعُمُومَ
- Berfungsi untuk menegaskan keumuman. Dan juga contoh sebagaimana ucapan orang Arab ;
- وَكَذَا قُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنَ الْخِنْصِيرِ
- قُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنَ الْخِنْصِيرِ إِلَى الْبَيْضِ
- "Jari-jarinya dipotong dari kelingking hingga jari manis"

PENTAKHSISH MUTTASHIL KEEMPAT ; GHAYAH

4. *Ghayah*, yaitu batas akhir dari suatu perkara, dimana hukum perkara yang terletak setelahnya berlawanan dengan perkara yang terletak sebelumnya. Contoh;

أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ إِلَى أَنْ يَعْصُوا

"Mulyakan Bani Tamim sampai mereka tidak taat"

Ghayah menyamai *istitsna'* dalam hal kembalinya pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya menurut pendapat Ashah. Contoh;

أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ وَأَحْسِنَ إِلَى رِبِيعَةَ وَتَعَطَّفَ عَلَى مُضَرَ إِلَى أَنْ يَرْحَلُوا

"Mulyakan Bani Tamim, dan berbuat baiklah pada kabilah Rabi'ah, dan belas kasihanilah kaum Mudhar, sampai mereka pergi"

Maksud *ghayah* di sini adalah *ghayah* yang didahului lafadz umum yang akan memuatnya jikalau *ghayah* tidak ada. Seperti contoh;

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ - إِلَى قَوْلِهِ - حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ (التوبة: ٢٩)

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah"

....sampai ayat "sampai mereka membayar *jizyah*"

Dalam ayat ini jikalau *ghayah* berupa *حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ* tidak ada maka pastilah kita diperintah memerangi mereka, baik membayar *jizyah* atau tidak. Dalam hal ini ada dua bentuk *ghayah* yang dikecualikan;

1. *Ghayah* yang seandainya tidak disebutkan, maka tidak ada yang menunjukkan keberadaannya. Yakni *ghayah* yang tidak termuat lafadz umum sebelumnya.

Contoh;

حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ
"Sampai terbit fajar"

Ghayab dalam contoh ini berfaidah menegaskan keumuman lafadz sebelumnya, bukan sebagai pentakhsish, karena 'terbitnya fajar' bukan termasuk bagian dari malam juga tidak termuat di dalamnya.

2. *Ghayab* yang lafadz sebelumnya jelas memuatnya. Contoh;

فُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنَ الْخِنْصِرِ إِلَى الْبَيْصِرِ

"Jari-jarinya dipotong dari kelingking hingga jari manis"

Ghayab dalam contoh ini scandainya tidak disebutkan, sudah termuat pada lafadz sebelumnya. Faidahnya adalah menegaskan keumuman. Yakni seluruh jari-jarinya terpotong, termasuk jari antara kelingking dan jari manis²⁰.

الْحَامِئِ بِدَلِّ الْبَعْضِ مِنَ الْكُلِّ (5) *Badal ba'dhi min al-kull*, dimana mayoritas ulama tidak menyebutkannya. Pendapat mereka dibenarkan oleh Syekh Imam As-Subki.
وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْأَكْثَرُونَ، وَصَوَّبَهُمُ الشَّيْخُ الْإِمَامُ

PENTAKHSISH MUTTASHIL KELIMA; BADAL BA'DHI MIN AL-KULL

5. *Badal ba'dhi min al-kull*, disebutkan oleh Imam Ibn Al-Hajib.

Contoh;

أَكْرِمُ النَّاسِ الْعُلَمَاءَ

"Mulyakan manusia, yakni ulama"

Namun mayoritas ulama tidak menyebutkannya. Pendapat mereka dibenarkan oleh Syekh Imam As-Subki, Al-Ashbihani, dan Al-Hindi. Karena *mubdal minhu* (perkara yang dibadali) dikira-kirakan terbuang, sehingga makna pengecualian tidak bisa terwujud dalam *badal*. Padahal *takhsish* diharuskan mengandung unsur pengecualian. Dengan demikian, tidak ada *takhsish* dalam *badal*²¹.

²⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 24 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 242-243

²¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 243

القِسْمُ الثَّانِي الْمُنْفَصِلُ يَجُوزُ
التَّخْصِصُ بِالْحِسِّ وَالْعَقْلِ
خِلَافًا لِشُدُوزِ وَمَنْعِ الشَّافِعِيِّ
تَسْمِيَتُهُ تَخْصِصًا وَهُوَ لَفْظِيٌّ

Pentakhsish bagian kedua adalah **MUNFASHIL**. Diperbolehkan mentakhsish dengan panca indra (*hissi*) dan akal, berbeda dengan beberapa pendapat *syadz*. Imam As-Syafi'i menolak penamaan takhsish dengan akal sebagai takhsish. Dan khilaf ini bersifat lafdzi.

MACAM-MACAM PENTAKHSISH MUNFASHIL

Sebagaimana yang telah dijelaskan di depan, bahwa pentakhsish *munfashil* adalah pentakhsish yang dapat berdiri sendiri, baik berupa lafadz atau selain lafadz dan tidak membutuhkan lafadz umum yang akan ditakhsish, serta tidak berbarengan dengan lafadz umum yang ditakhsish. Dalam hal ini pentakhsish *munfashil* ada tiga bentuk;

1. *Sam'iy* (dalil naqli), akan dibahas setelah bab ini.
2. *Hissi* (panca indra), yakni penglihatan nyata. Seperti firman Allah SWT tentang angin yang dilepas sebagai adzab bagi kaum 'Ad;

تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا (الأحقاف : ٢٥)

"Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya"

Dalam hal ini penglihatan nyata menyaksikan adanya benda yang tidak rusak, seperti langit.

3. *Aql* (akal), contoh;

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الأنعام : ١٠٢)

"Pencipta segala sesuatu"

Kita menemukan kepastian dengan akal, bahwa Allah SWT tidak menciptakan diriNya sendiri. Sebagian ulama menolak adanya takhsish dengan akal, dengan argumentasi bahwa perkara yang mana akal menafikan berlakunya hukum dari dalil 'am di dalamnya, tidak termuat dalam lafadz 'am. Karena perkara tersebut tidak sah dikehendaki. Imam As-Syafi'i menolak penamaan takhsish dengan akal sebagai takhsish. Beliau memandang bahwa perkara yang ditakhsish dengan akal, tidak sah dikehendaki oleh hukum. Silang pendapat ini hanya sebatas retorika lafadz. Karena semua sepakat mengembalikan pada akal, dalam persoalan yang mana hukum dari dalil 'am di dalamnya ternafikan oleh akal.

Kemudian apakah penafian ini disebut *takhsish*? Satu pendapat menyatakan, bukan *takhsish*. Pendapat lain menyatakan, disebut *takhsish*. Menurut Imam Jalal Ad-Din Al-Mahali, semua silang

pendapat dan pembahasan di sini juga terjadi dalam *takhsish* menggunakan *hissi* (panca indra)²².

وَالْأَصْحُ جَوَازُ تَخْصِصِ الْكِتَابِ
بِهِ وَالسُّنَّةُ بِهَا وَ بِالْكِتَابِ
وَالْكِتَابُ بِالْمُتَوَاتِرَةِ وَكَذَا بِخَيْرِ
الْوَاحِدِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ وَتَالِيهَا إِنَّ
حُصَّ بِقَاطِعٍ وَعِنْدِي عَكْسُهُ
وَقَالَ الْكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ وَتَوَقَّفَ
القَاضِي

Pendapat Ashah, diperbolehkan mentakhsish kitab dengan kitab, sunnah dengan sunnah, sunnah dengan kitab, dan kitab dengan sunnah mutawatir. Diperbolehkan juga mentakhsish kitab dengan khabar ahad menurut mayoritas ulama, dan menurut pendapat ketiga, diperbolehkan apabila kitab ditakhsish dengan dalil *qath'i*. menurutku, kebalikan pendapat ketiga. Imam Al-Karkhi mengatakan, boleh apabila kitab ditakhsish dengan pentakhsish yang terpisah (*munfashil*), sedangkan Al-Qadhi menanggukuhkan hukumnya.

MACAM-MACAM TAKHSISH DENGAN DALIL SAM'IY

Pentakhsish *munfashil* berbentuk dalil *sam'iy* memiliki beberapa ragam dan perincian. Ada yang disepakati dan ada yang masih diperselisihkan legalitasnya. Berikut perincian macam-macam *takhsish* yang legal;

1. Mentakhsish kitab dengan kitab

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil ayat;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al-Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam kalimat 'agar kamu menjelaskan' disimpulkan bahwa Allah SWT menyerahkan 'penjelasan' pada Nabi SAW. Sedangkan status *takhsish* merupakan 'penjelasan', sehingga *takhsish* hanya bisa dihasilkan dengan ucapan atau perbuatan Nabi SAW. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah, bahwa mentakhsish kitab dengan kitab konkrit ada (*wuqu'*) dalam Al-Qur'an. Contoh;

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة : ٢٢٨)

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali suci"

Ayat ini menjelaskan *iddah* bagi wanita yang tertalak, termasuk juga mencakup para wanita hamil. Kemudian ditakhsish dengan ayat;

²² *Ibid*, hal 243-244

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق : ٤)

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"

Seandainya ada yang mengatakan bahwa dimungkinkan dalil yang mentakhsish bukan ayat Al-Qur'an di atas, namun sunnah Nabi SAW. Maka pendapat Ashah menjawab, bahwa secara hukum asal takhsish dengan sunnah tersebut tidak ada, karena Allah SWT berfirman;

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل : ٨٩)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu"

2. Mentakhsish sunnah dengan sunnah

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil ayat yang sama dengan di atas;

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam kalimat 'apa yang telah diturunkan kepada mereka' disimpulkan bahwa perkara yang dijelaskan oleh Nabi SAW terbatas dalil Al-Qur'an saja, bukan sunnah atau yang lain. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah, bahwa mentakhsish sunnah dengan sunnah konkrit ada (*wuqu*). Contoh hadits shahih Bukhari-Muslim :

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُثْرُ

"Dalam tanaman yang diairi dengan air hujan ada kewajiban zakat sepersepuluh".
Ditakhsish dengan hadits shahih Bukhari-Muslim:

لَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ

"Tidak ada kewajiban zakat dalam hasil panen yang kurang lima wasaq".

3. Mentakhsish sunnah dengan kitab

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil QS. An-Nahl : 44 sama seperti di atas. Sudah dijelaskan bahwa sunnah (ucapan dan perbuatan) Nabi SAW merupakan penjelasan dari Al-Qur'an, bukan sebaliknya, Al-Qur'an menjadi penjelasan dari sunnah. Dan dalam konteks ini kedudukan *takhsish* adalah penjelasan. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah bahwa hal tersebut tidak tercegah, karena baik sunnah maupun Al-Qur'an, semua dari Allah SWT. Firman Allah SWT;

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Pembolehan takhsish sunnah dengan kitab didukung dalil ayat sebagaimana di atas, yakni;

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل : ٨٩)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu"

Contoh konkritnya adalah takhsish dalam hadits shahih Bukhari-Muslim:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحَدَتْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"Allah tidak menerima shalat salah satu dari kalian apabila hadats, sampai dia berwudlu"

Ditakhsish dengan firman Allah swt:

وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ - إِلَىٰ قَوْلِهِ - فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (النساء : ٤٣)

"Dan jika kamu sakit...s/d...kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayammumlah kamu"

Meskipun kemudian As-Sunnah juga menjelaskan tentang tayammum setelah ayat tersebut turun.

4. Mentakhsish kitab dengan sunnah mutawatir.

Menurut riwayat Imam Al-Hindi dan Al-Amidi, ulama menyepakati diperbolehkannya mentakhsish kitab dengan sunnah mutawatir. Namun sebagian ulama ada yang berbeda pendapat dalam persoalan sunnah berbentuk perbuatan. Hal ini berpijak pada pendapat bahwa perbuatan Nabi SAW tidak bisa mentakhsish.

5. Mentakhsish kitab dengan khabar ahad.

Persoalan ini masih diperselisihkan ulama.

a. Diperbolehkan, menurut mayoritas ulama, termasuk empat imam.

Contoh konkrit;

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (النساء : ١١)

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu"

Ayat ini mencakup anak-anak yang kafir. Kemudian ditakhsish dengan hadits Bukhari-Muslim;

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

"Tidak bisa mewaris, seorang muslim dari kafir, dan orang kafir dari muslim"

- b. Tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena akan mengakibatkan pengabaian dalil *qath'i* diganti dengan dalil *dhanni*. Namun hal ini ditanggapi, bahwa obyek dari *takhsish* adalah *dalalah* dari lafadz 'am yang bersifat *dhanniy*. Dan mengoperasikan dua dalil *dhanni* lebih utama dibandingkan mengabaikan salah satunya.
- c. Diperbolehkan apabila sebelumnya kitab sudah tertakhsish dengan dalil *qath'i*, seperti akal. Karena dengan ini, *dalalah*-nya menjadi lemah. Jika belum tertakhsish, atau tertakhsish dengan dalil *dhanni*, maka tidak diperbolehkan. Disampaikan oleh Imam Ibn Aban.
- d. Kebalikan pendapat di atas. Yaitu sebelumnya kitab sudah tertakhsish dengan dalil *qath'i*, maka tidak boleh. Jika belum tertakhsish, atau tertakhsish dengan dalil *dhanni*, maka diperbolehkan. Dikarenakan perkara yang dikecualikan dengan dalil *qath'i*, manakala tidak sah dikehendaki, maka perkara itu tidak termuat dalam dalil 'am. Sehingga disamakan dengan perkara yang tidak tertakhsish.
- e. Diperbolehkan apabila kitab ditakhsish dengan pentakhsish yang terpisah (*munfashil*), baik bersifat *qath'i* atau *dhanni*. Karena dengan ini, *dalalah*-nya menjadi lemah. Jika tidak ditakhsish, atau ditakhsish dengan pentakhsish *muttashil* (bersambung), maka keumumannya hanya memandang pada pentakhsish *muttashil* tersebut. Disampaikan oleh Imam Al-Karkhi.
- f. Menanggihkan hukumnya. Disampaikan Al-Qadhi Abu Bakar.

Kisaran silang pendapat di atas menurut Imam Ibn As-Sam'ani adalah pada khabar ahad yang tidak disepakati ulama untuk mengamalkannya. Jika disepakati untuk diamalkan, maka ulama sepakat bisa digunakan mentakhsish kitab, sebagaimana khabar mutawatir²³.

وَبِالْقِيَاسِ خِلَافًا لِلْإِمَامِ مُطْلَقًا
وَلِلْجُبَائِيِّ إِنْ كَانَ حَفِيًّا وَلَا بِنِ
أَبَانَ إِنْ لَمْ يُخَصَّ مُطْلَقًا وَلِقَوْمِ
إِنْ لَمْ يَكُنْ أَصْلُهُ مُحْتَصًّا مِنْ
الْعُمُومِ بِنَصٍّ وَلِلْكَرْخِيِّ إِنْ لَمْ

Diperbolehkan mentakhsish kitab atau sunnah dengan qiyas, berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi secara mutlak, dan pendapat Al-Juba'i, apabila qiyas berbentuk *kbafsi*, serta pendapat Ibn Aban, apabila kitab tidak ditakhsish secara mutlak. Juga berbeda dengan pendapat satu kaum yang mencegah apabila *ashl* dari qiyas tidak ditakhsish dari dalil umum. Serta dengan pendapat Imam Al-Karkhi yang mencegah

²³ *Ibid*, hal 244-246

يُخَصَّ بِمُنْفَصِلٍ وَتَوَقَّفَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ apabila tidak ditakhsish dengan pentakhsish munfashil. Imam Haramain dalam hal ini menanggukuhkan hukumnya.

TAKHSISH KITAB ATAU SUNNAH DENGAN QIYAS

6. Mentakhsish kitab dan sunnah dengan qiyas.

Mengenai hal ini ulama berselisih pendapat;

1. Diperbolehkan mentakhsish kitab atau sunnah dengan qiyas yang disandarkan pada nash khusus, meskipun berupa *kbabar* ahad. Pendapat Ashah ini disampaikan Imam empat, Imam Al-Asy'ari, dan dipilih Imam Ar-Razi dalam kitab Al-Mahshul. Karena mengoperasikan dua dalil lebih utama dibandingkan mengabaikan salah satunya. Contoh;

Contoh firman Allah QS. An-Nur:02:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera"

Ayat ini mencakup orang merdeka dan budak. Kemudian ditakhsish pada selain budak wanita dalam QS. An-Nisa:25:

فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

"Dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami"

Hukum budak laki-laki masih tercakup dalam keumuman ayat pertama. Kemudian dilakukan qiyas, dengan menyamakan budak laki-laki dengan budak wanita yang hukum *had*-nya hanya separuh dari orang merdeka. Dan dengan qiyas ini, ayat pertama kemudian ditakhsish.

2. Tidak diperbolehkan secara mutlak. Dipilih oleh Imam Ar-Razi dalam kitab Al-Ma'alim, setelah sebelumnya memperbolehkan. Hal tersebut untuk menjaga agar qiyas tidak didahulukan dari nash sebagai dalil asal dari qiyas secara global.
3. Diperbolehkan apabila qiyas berbentuk *jaly*, bukan *kbafi*, karena eksistensinya lemah. Pendapat ini disampaikan Imam Ibn Syuraih. Dalam Jam'u Al-Jawami' pendapat ini dinukil dari Imam Al-Juba'i, namun hal ini salah. Karena pendapat Beliau adalah melarang mutlak.

4. Diperbolehkan apabila sebelumnya kitab atau sunnah sudah ditakhsish dengan pentakhsish selain qiyas. Karena dengan ini *dalalah*-nya menjadi lemah. Namun apabila belum ditakhsish secara mutlak, maka tidak diperbolehkan. Disampaikan Imam Ibn Aban.
5. Diperbolehkan apabila asal dari qiyas (*maqis 'alaih*) ditakhsish dari dalil umum dengan nash.
6. Diperbolehkan apabila ditakhsish dengan pentakhsish *munfashil*. Karena dengan ini, *dalalah* dari 'am menjadi lemah. Disampaikan Imam Al-Karkhi.
7. Ditangguhkan boleh dan tidaknya. Disampaikan oleh Imam Haramain.

7. Mentakhsish kitab dan sunnah dengan ijma'.

Mentakhsish ucapan dengan ijma' diperbolehkan menurut pendapat Ashah. Sebagaimana penjelasan dalam kitab Al-Mukhtashar dan Al-Minhaj. Bagian ini tidak disebutkan dalam Jam'u Al-Jawami'. Karena hakikatnya *takhsish* menggunakan dalil dari ijma', bukan dengan ijma' itu sendiri. Sehingga menurut para pensyarah Jam'u Al-Jawami', bahasa yang tepat adalah bahwa pengamalan umat atas sebagian *afraad* (individu-individu makna) dari dalil 'am dengan bentuk yang bertentangan dengan muatan dalil 'am, memiliki kandungan *takhsish*. Contoh firman Allah QS. An-Nur : 04:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera"

Ayat ini menetapkan dera sebanyak delapan puluh kali pada setiap penuduh zina, baik orang merdeka atau hamba sahaya. Hanya saja kemudian ijma' menetapkan dera bagi hamba sahaya adalah separuhnya atau empat puluh kali²⁴.

وَبِالْقَحْوَىٰ وَكَذَّا دَلِيلُ الْخُطَابِ فِي
الْأَرْجِحِ وَيَجُوزُ التَّخْصِيصُ بِفِعْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَقْرِيرِهِ فِي الْأَصْحَحِ

Diperbolehkan takhsish dengan mafhum muwafaqah, juga mafhum mukhalafah menurut pendapat yang paling unggul, serta dengan perbuatan dan taqirir Nabi SAW menurut pendapat Ashah.

²⁴ *Ibid*, hal 247 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 194-195

TAKHSISH DENGAN MAFHUM, PERBUATAN DAN TAQRIR NABI SAW

8. Mentakhsish dengan *mafhum muwafaqah* (*al-fahwa*).

Ulama menyepakati penggunaan *al-fahwa* atau *mafhum muwafaqah* sebagai pentakhsish, sebagaimana statemen Imam Al-Amidi. Contoh seseorang mengatakan;

مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ فَعَايِبُهُ

“Siapa yang berbuat jelek kepadamu, maka hukumlah dia”

Kemudian dia katakan lagi;

إِنْ أَسَاءَ لَكَ زَيْدٌ فَلَا تَقُلْ لَهُ أَفٌّ

“Jika Zaid berbuat jelek kepadamu, maka jangan kau katakan kepadanya ‘cib’”
Contoh lain, pentakhsishan HR. Abi Dawud;

لَيْ الْوَأَجِدُ يُجِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ

“Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya
menghalalkan harga diri dan hukuman (penjara) baginya”

Dengan *mafhum* dari ayat;

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ (الإسراء: ٢٣)

“Janganlah kamu berkata ‘cib’ pada kedua orang tua”

Mafhum muwafaqah dari ayat ini mengharamkan menyakiti kedua orang tua dengan dipenjara dan cara lainnya. Sehingga *takhsish* ini menghasilkan kesimpulan hukum, haram memenjarakan kedua orang tua sebab hutang kepada anaknya. Sebagaimana dishahihkan oleh Imam An-Nawawi.

9. Mentakhsish dengan *mafhum mukhalafah* (*dalil al-khithab*).

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena penunjukkan makna dari lafadz ‘am adalah *manthbuq*. Dan *manthbuq* didahulukan dari *mafhum*. Hal ini ditanggapi, bahwa *manthbuq* yang didahulukan dari *mafhum* adalah *manthbuq* model tertentu, bukan *manthbuq* yang menjadi bagian dari individu makna lafadz ‘am. Justru untuk model ini, *mafhum* didahulukan dari *manthbuq*. Karena mengoperasikan dua dalil, lebih utama dibandingkan mengabaikan salah satunya. Contoh hadits Nabi saw;

خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ ظَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا عَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ لَوْنَهُ أَوْ رِيحَهُ

“Allah menciptakan air suci mensucikan, tidak bisa dinajiskan sesuatu kecuali air yang berubah rasa atau warna atau baunya”

Hadits ini mencakup air sedikit dan banyak. Kemudian ditakhsish dengan *mafhum* hadits Nabi saw:

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ حَبْتًا

"Ketika air mencapai dua kullab, maka tidak menerima najis"

Hadits ini menunjukkan secara *mafhum* bahwa air yang kurang dari dua *kullab* menerima dan tidak bisa menolak najis. Sehingga secara hukum menjadi najis, akibat persentuhan dengan najis, baik ada perubahan atau tidak²⁵.

10. Mentakhsish dengan perbuatan dan taqdir Nabi SAW.

Menurut Ashah, diperbolehkan *takhsish* menggunakan perbuatan dan *taqdir* Nabi SAW. Seperti seandainya Nabi SAW mengatakan;

الْوِصَالُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

"Puasa wisal haram bagi setiap muslim"

Kemudian Beliau menjalankannya, atau membiarkan orang yang menjalankannya. Contoh lain, seperti dalam riwayat Bukhari-Muslim, Nabi SAW larangan menghadap kiblat saat buang air besar dan kecil. Kemudian diriwayatkan juga bahwa Beliau melakukan hal tersebut. Maka dengan perbuatan Beliau ini, keumuman *nabi* (larangan) tertakhsish.

Pendapat lain, perbuatan dan *taqdir* tidak mentakhsish, akan tetapi menasakh hukum dalil 'am²⁶. Karena secara hukum asal manusia memiliki posisi sama dalam hukum. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa takhsish lebih utama dibandingkan naskh, karena dalam takhsish ada pemberlakuan dua dalil²⁷.

²⁵ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 194-195, Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 266 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 247-248

²⁶ Imam Al-Barmawi memilah sebagai berikut;

1. Disebut *takhsish*, apabila dalil 'am mencakup Nabi SAW dan umat, kemudian Nabi SAW melakukan perkara yang berseberangan dengan kandungan dalil. Dan perkara tersebut termasuk yang tidak wajib diteladani umat.
2. Disebut *naskh*, apabila perkara di atas mewajibkan umat untuk mengikuti. Sehingga hukum dalil 'am terhapus secara totalitas.
3. Bukan *takhsish* atau *naskh*, apabila dalil 'am diperuntukkan khusus bagi umat, bukan bagi Nabi SAW. Maka perbuatan Nabi SAW tidak disebut *takhsish*, karena tidak masuk dalam cakupan dalil 'am, dan bukan *naskh* karena hukum bagi umat tidak terhapus. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol III hal. 491

²⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 247

وَالْأَصْحُ أَنْ عَظَفَ الْعَامَّ عَلَى
الْخَاصِّ لَا يُخَصِّصُ وَرُجُوعَ
الصَّيْرِ إِلَى الْبَعْضِ وَمَذْهَبَ
الرَّوَايِ وَلَوْ صَحَابِيًّا وَذِكْرَ بَعْضِ
أَفْرَادِ الْعَامِّ لَا يُخَصِّصُ وَأَنَّ
الْعَادَةَ بِتَرْكِ بَعْضِ الْمَأْمُورِ
تُخَصِّصُ إِنْ أَقْرَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَوْ
الْإِجْمَاعُ وَأَنَّ الْعَامَّ لَا يُقْصَرُ عَلَى
الْمُعْتَادِ، وَلَا عَلَى مَا وَرَاءَهُ بَلْ
تُطْرَحُ لَهُ الْعَادَةُ السَّابِقَةُ وَأَنَّ نَحْوَ
قَصَى- بِالسُّفْعَةِ لِلْجَارِ لَا يَعْمُ
وَقَا لِلْأَكْثَرِ

Menurut pendapat Ashah, peng-‘athaf-an lafadz ‘am pada lafadz khash tidak mentakhsish lafadz ‘am. Dan (tidak mentakhsish lafadz ‘am), kembalinya dhamir pada sebagian ‘am, serta madzhab dari perawi lafadz ‘am, meskipun dari kalangan shahabat. Juga bahwasanya penyebutan sebagian afraad ‘am tidak menjadikan lafadz ‘am tertakhsish.

Menurut Ashah, kebiasaan meninggalkan sebagian perkara yang diperintah, bisa mentakhsish lafadz ‘am, apabila ditetapkan oleh Nabi SAW, atau dengan ijma’. Dan bahwasanya ‘am tidak terbatas dalam sesuatu yang dibiasakan (*mu’tad*), juga tidak terbatas dalam selain *mu’tad*. Akan tetapi kebiasaan terdahulu diabaikan demi ‘am.

Menurut Ashah, bahwa semacam ucapan shahabat قَصَى بِالسُّفْعَةِ لِلْجَارِ (Nabi SAW memutuskan hak *syuf’ah* bagi tetangga), tidak menjadikannya umum atas setiap tetangga, sesuai pendapat mayoritas.

PENG-‘ATHAF-AN LAFADZ ‘AM PADA LAFADZ KHASH

Menurut pendapat Ashah, peng-‘athaf-an lafadz ‘am pada lafadz *khash* dan sebaliknya, tidak mentakhsish lafadz ‘am. Pendapat lain, dapat mentakhsish lafadz ‘am, dalam arti menjadikan lafadz ‘am teringkas dalam lafadz *khash*. Karena *ma’tbuf* (lafadz yang di-‘athaf-kan) harus menyamai *ma’tbuf ‘alaib* (lafadz yang di-‘athaf-i) dalam hukum dan sifatnya (umum-khususnya). Menurut pendapat pertama hanya menyamai dalam hukum, tidak dalam sifatnya. Contoh peng-‘athaf-an lafadz *khash* pada lafadz ‘am, HR. Abu Dawud;

لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

“Tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu’abad saat gencatan perang (sebab membunuh kafir harbi)”

Menurut pendapat pertama, pada *ma’tbuf* dikira-kirakan kata بِحَرْبِيٍّ (sebab membunuh kafir harbi), karena ditemukan ijma’ bahwa kafir mu’abad dibunuh sebab membunuh kafir selain *harbi* (*dzimmī*). Sehingga *ma’tbuf* tidak mentakhsish keumuman *ma’tbuf ‘alaib*. Makna selengkapnya, tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu’abad

saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi. Hal ini menyimpulkan, seorang muslim tidak dibunuh sebab membunuh kafir, baik *harbi* atau *dzimmi*. Kalangan Hanafiyah juga mengira-ngirakan pada *ma'thuf 'alaih* kata *حَرْبِيَّ* (sebab membunuh kafir harbi), karena *ma'thuf 'alaih* harus menyamai *ma'thuf* dalam sifatnya (umum-khususnya). Di sini keumuman *ma'thuf 'alaih* tertakhsish oleh *ma'thuf*. Sehingga maksud selengkapnya, tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir harbi, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi. Hal ini menyimpulkan, seorang muslim dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi*²⁸ (lihat selengkapnya di dalam bab lafadz 'am, pembahasan hal-hal yang tidak memiliki sifat umum).

Contoh peng-*athaf*-an lafadz 'am pada lafadz *kebash*, seumpama dikatakan;

لَا يُقْتَلُ الدِّمِيُّ بِكَافِرٍ وَلَا الْمُسْلِمُ بِكَافِرٍ

"Kafir *dzimmi* tidak dibunuh sebab membunuh kafir harbi,
Dan tidak dibunuh muslim sebab membunuh kafir"

Maksud kafir yang pertama adalah kafir *harbi*, dan yang kedua tetap bersifat umum, tidak tertakhsish. Menurut kalangan Hanafiyah, maksud kafir yang kedua juga kafir *harbi*, karena *ma'thuf* harus menyamai *ma'thuf 'alaih* dalam sifatnya (umum-khususnya), sehingga keumuman *ma'thuf* tertakhsish oleh *ma'thuf 'alaih*²⁹.

KEMBALINYA DHAMIR PADA SEBAGIAN 'AM

Menurut pendapat Ashah, kembalinya *dhamir* yang terletak setelah lafadz 'am pada sebagian *afrad* (individu makna) 'am, tidak menjadikan lafadz tertakhsish. Artinya, tidak menjadikan lafadz 'am terbatas pada sebagian *afrad* tersebut. Pendapat lain, menjadikan tertakhsish, karena menghindari ketidakserasian *dhamir* pada *marji'*-nya (tempat kembalinya). Hal ini ditanggapi oleh pendapat pertama, bahwa ketidakserasian boleh saja terjadi selama ditemukan *qarinah*. Contoh;

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ - إلى قوله - وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (البقرة: ٢٢٨)

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menanti) tiga kali suci"...sampai ayat; "Dan suami-suaminya berhak merujuknya".

Dhamir pada *وَبُعُولَتُهُنَّ* kembali pada wanita-wanita yang tertalak *raj'iy*, dan

²⁸ Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 63

²⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 32

kalimat وَالْمُطَلَّقَاتُ umum mencakup wanita-wanita yang tertalak *raj'iy* dan wanita-wanita yang tertalak *ba'in*. Meskipun kembalinya *dhamir* pada sebagian *afrad* lafadz 'am, namun tidak menjadikan lafadz 'am tertakhsish. Sehingga hukum التَّرْبُصُ (wajib menanti) tidak tertentu bagi wanita-wanita yang tertalak *raj'iy* saja, namun juga bagi wanita-wanita yang tertalak *ba'in*. Pendapat lain, kalimat وَالْمُطَلَّقَاتُ tidak mencakup wanita-wanita yang tertalak *ba'in*, dan *dhamir* tersebut kembali pada وَالْمُطَلَّقَاتُ yang secara majaz menghendaki makna wanita-wanita yang tertalak *raj'iy*. Dengan demikian menjadikan lafadz 'am tertakhsish dan terbatas pada wanita-wanita yang tertalak *raj'iy*. Sedangkan hukum التَّرْبُصُ (wajib menanti) bagi wanita-wanita yang tertalak *ba'in* diambilkan dari dalil lain³⁰.

MADZHAB DARI PERAWI

Pendapat Ashah menyatakan bahwa madzhab dari perawi lafadz 'am yang berbeda dengan kandungan dalil 'am yang diriwayatkannya tidak mentakhsish dalil 'am tersebut, meskipun dari kalangan shahabat. Pendapat ini disampaikan Jumhur. Pendapat kedua, mentakhsish secara mutlak, baik perawi dari kalangan shahabat atau bukan. Pendapat ketiga, mentakhsish apabila perawi dari kalangan shahabat. Pendapat keempat, madzhab seorang shahabat yang bukan perawi lafadz 'am dan berbeda dengan kandungan lafadz 'am juga bisa mentakhsish, artinya membatasi lafadz 'am pada selain obyek perbedaan (*afrad* yang dikecualikan). Karena berbedanya madzhab darinya dipastikan hasil dari adanya dalil. Hal ini ditanggapi, bahwa dalil yang dimaksud di sini hanya menurut dugaannya saja, tidak secara realitas (*nafsu al-amri*). Dan bagi orang lain tidak boleh mengikutinya, karena mujtahid tidak boleh bertaklid pada mujtahid lain. Contoh HR. Bukhari-Muslim dari Abi Hurairah ra;

إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِتَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ

"Ketika seekor anjing minum dari bejana salah satu dari kalian, maka basuhlah bejana itu tujuh kali"

Dan shahabat Abi Hurairah sendiri berfatwa membasuh tiga kali. Contoh lain, HR. Bukhari dari Ibn Abbas ra;

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barang siapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"

Dan shahabat Ibn Abbas sendiri menyatakan bahwa perempuan yang

³⁰ *ibid* dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol III hal. 494

murtad tidak dibunuh. Namun ada kemungkinan Beliau berpendapat bahwa مَنْ *syarhiyyah* tidak mencakup *mu'annats*, sebagaimana disampaikan salah satu pendapat dalam babnya terdahulu. Jika benar demikian, berbedanya Ibn Abbas ra dalam masalah di atas bukan tergolong takhsish.

PENYEBUTAN SEBAGIAN AFRAD 'AM

Menurut pendapat Ashah, penyebutan sebagian *afrad* (individu) lafadz 'am menggunakan hukum dari lafadz 'am, tidak menjadikan lafadz 'am tertakhsish. Pendapat lain, menjadikan lafadz 'am tertakhsish, artinya menjadikan teringkas pada sebagian *afrad* tersebut dengan pemahamannya. Karena hanya inilah faidah penyebutannya. Disampaikan Imam Abu Tsa'ur. Hal ini ditanggapi, bahwa *mafhum laqab* (kepahamaan sebuah nama) tidak bisa dijadikan *hujjah*. Dan penyebutan sebagian *afrad* tersebut adalah untuk menghilangkan kemungkinan keberadaannya tertakhsish dari dalil 'am. Contoh HR. Tirmidzi;

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِيعٍ فَقَدْ طَهَّرَ

"Jenis apapun kulit yang disamak, maka sungguh suci bukannya"

Dan HR. Muslim; Nabi SAW berjalan dan menemukan bangkai kambing, kemudian Beliau bersabda;

هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَّغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ فَقَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ فَقَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا

"Mengapa tidak kalian ambil kulitnya, lalu kalian samak, kemudian kalian mememanfaatkannya. Sahabat mengatakan; "Kambing itu bangkai". Nabi bersabda; "Hanya memakannya yang diharamkan"

Penyebutan 'kulit kambing' sebagai salah satu *afrad* (individu) lafadz 'am tidak menjadikan lafadz 'am tertakhsish, dan tetap dalam keumumannya, yakni kulit semua hewan³¹.

KEBIASAAN MENINGGALKAN SEBAGIAN PERKARA YANG DIPERINTAH

Menurut Ashah, kebiasaan meninggalkan sebagian perkara yang diperintah atau melakukan sebagian perkara yang dilarang berdasarkan dalil 'am, bisa mentakhsish lafadz 'am. Dalam arti, bisa membatasinya pada selain yang ditinggalkan atau dilakukan. Hal ini dengan syarat ditetapkan (diketahui dan tidak diingkari) oleh Nabi SAW, atau

³¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 248-249, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 33 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol III hal. 495

ditetapkan melalui ijma'. Hakikatnya pentakhsish dalam hal ini adalah *taqrir* dan ijma'. Pendapat lain, tidak bisa mentakhsish. Hal ini berpijak bahwa *takhsish* dengan *taqrir* tidak diperbolehkan, dan bahwa perbuatan manusia bukan *hujjah*.

'AM TIDAK TERBATAS DALAM MUTAD

Menurut Ashah, lafadz 'am tidak terbatas pada sesuatu yang dibiasakan (*mu'tad*), dan juga tidak terbatas pada selain *mu'tad*. Bahkan dalam bagian kedua ini kebiasaan terdahulu diabaikan karena dalil 'am. Kemudian kedua pembagian ini diberlakukan keumumannya. Pendapat lain, terbatas pada keduanya. Contoh bagian pertama, diumpamakan kebiasaan manusia mengkonsumsi gandum, kemudian muncul larangan menjual belikan antar makanan sejenis dengan kadar tidak sama (*mutafadhilan*). Maka, menurut pendapat kedua, makanan dalam kasus ini terbatas pada gandum yang biasa dikonsumsi. Contoh bagian kedua, diumpamakan kebiasaan manusia menjual gandum dibeli gandum dengan kadar tidak sama, kemudian muncul larangan menjual belikan antar makanan sejenis dengan kadar tidak sama. Maka, menurut pendapat kedua, makanan dalam kasus ini terbatas pada selain gandum yang dibiasakan. Menurut pendapat pertama (Ashah), kedua kasus tersebut tidak terbatas³².

UCAPAN SHAHABAT قَضَىٰ بِالشُّفْعَةِ لِجَارٍ

Menurut Ashah, sesuai pendapat mayoritas, semacam ucapan shahabat قَضَىٰ بِالشُّفْعَةِ لِجَارٍ (Nabi SAW memutuskan hak *syuf'ah*³³ bagi tetangga) atau yang hampir mirip HR. Imam An-Nasa'i dari Hasan berbentuk hadits Mursal, قَضَىٰ النَّبِيُّ ﷺ بِالْجَوَارِ (Nabi SAW memutuskan hak *syuf'ah* bagi tetangga), keduanya tidak menjadikannya umum atas setiap tetangga. Pensyarah dan para pakar hadits mengatakan lafadz (redaksi) periwayatan hadits pertama, tidak dikenal di kalangan ahli hadits. Syekh Abu Al-Fada' dalam *Tuhfah At-Thalib* mengatakan, redaksi periwayatan semacam itu tidak ditemukan dalam *Kutubussittah*³⁴.

Dari dua contoh hadits di atas, sebagian ulama merumuskan, bahwa beberapa ketetapan hukum (*qadhaya*), tidak bisa disifati umum

³² Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 249-250, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 34-35

³³ Hak membeli dengan paksa dari rekan persekutuan lama, saat lahan yang dimiliki bersama dibeli oleh orang lain yang statusnya tidak memiliki lahan.

³⁴ Abu Al-Fada', *Tuhfah at-Thalib*, hal. 278.

karena ada kemungkinan ketetapan tersebut didasarkan sifat khusus yang ada dalam sebuah kasus. Semisal dari hadits di atas, maka yang dimaksud hak *syuf'ah* yang ditetapkan Nabi SAW adalah tetangga yang memiliki sifat bersekutu dalam kepemilikan, bukan tetangga secara umum³⁵.

Contoh lain yang tidak bersifat umum, semacam HR. Muslim dari shahabat Abu Hurairah;

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

"Bahwasanya Nabi SAW melarang jual beli beresiko"

Dalam hal ini tidak menjadikan umum atas setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar* (resiko yang tidak jelas akhirnya). Karena jika demikian, maka setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar* akan batal. Padahal tidak demikian, ulama banyak menetapkan hukum sah atas jual beli yang mengandung unsur *gharar*, seperti jual beli budak tanpa memperlihatkan auratnya, dimana ada kemungkinan pada aurat tersebut terdapat cacat penyebab harga berkurang.

Berseberangan dengan pendapat Ashah di atas, sebagian ulama menyatakan beberapa contoh hadits di atas dapat bersifat umum. Karena orang yang menyampaikan adalah orang adil dan memahami bahasa dan makna. Andaikata keumuman hukum dari apa yang disampaikan Nabi SAW tidak jelas, pastilah orang tersebut tidak meriwayatkannya menggunakan redaksi umum ('am). Argumentasi ini ditanggapi, bahwa kejelasan keumuman hukum hanya berdasar subyektifitas dugaannya, bagi kita tidak boleh mengikutinya³⁶.

مَسْأَلَةٌ جَوَابُ السَّائِلِ غَيْرِ
الْمُسْتَقِيلِ دُونَهُ تَابِعٌ لِلسُّؤَالِ فِي
عُمُومِهِ وَالْمُسْتَقِيلُ الْأَخْصُ جَائِزٌ
إِذَا أَمْكَنْتَ مَعْرِفَةَ الْمَسْكُوتِ
وَالْمُسَاوِي وَاضِحٌ

Masalah : jawaban dari seorang penanya yang tidak bisa berdiri sendiri tanpa pertanyaan tersebut, mengikuti pertanyaan dalam sifat umum (dan khususnya). Sedangkan jawaban yang berdiri sendiri dan bersifat lebih khusus hukumnya diperbolehkan, apabila memungkinkan mengetahui *maskut* (hukum yang tidak disebutkan). Sedangkan yang bersifat setara hukumnya jelas.

SIFAT UMUM JAWABAN PERTANYAAN

Manakala *keithab* dari pembawa syari'at menjadi jawaban atas sebuah pertanyaan, maka dipilah sebagai berikut;

³⁵ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat*, hal. 75

³⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 35-36 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 269

1. Tidak bisa berdiri sendiri atau tidak bisa memberikan faidah tanpa pertanyaan tersebut. Dalam arti, seandainya dijadikan permulaan, tidak akan menghasilkan faidah apapun, seperti kata نَعَمْ (benar) dan بَلَى (benar) dan sesamanya. Maka statusnya mengikuti pertanyaan dalam sifat umum dan khususnya. Contoh yang bersifat umum HR. Tirmidzi;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالثَّمْرِ، فَقَالَ: أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ قَالُوا: نَعَمْ
قَالَ فَلَا إِذْنُ

"Bahwasanya Nabi SAW ditanyai tentang menjual kurma basah dibeli kurma kering. Beliau bertanya; "Apakah kurma basah susut ketika kering". Sahabat menjawab; "Benar". Beliau menjawab; "Jika demikian maka tidak boleh".

Maka dengan demikian hukum ini umum mencakup semua model jual beli kurma basah yang dibeli dengan kurma kering. Contoh yang bersifat khusus;

قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ قَائِلٌ: تَوَضَّأْتُ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ يُجْزِيكَ

"Seorang penanya berkata kepada Nabi SAW, "Saya melakukan wudhu dengan air laut". Jawab Beliau; "Itu mencukupi bagimu".

Maka hukum ini khusus bagi penanya, tidak berlaku umum bagi yang lain.

2. Bisa berdiri sendiri atau bisa memberikan faidah tanpa pertanyaan tersebut. Dalam arti, seandainya dijadikan permulaan, akan menghasilkan faidah umum. Terbagi tiga macam;
- a. Bersifat lebih khusus dibanding pertanyaannya. Maka hukum pembuatan semacam ini boleh dan dibenarkan apabila hukum *maskut* (yang tidak disebutkan) memungkinkan diketahui. Contoh,

مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ كَالْمُظَاهِرِ

"Barangsiapa bersetubuh di siang hari Ramadhan, maka wajib baginya kafarat seperti orang yang berdhihar"

Yang menjadi jawaban atas pertanyaan;

مَنْ أَفْطَرَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مَاذَا عَلَيْهِ

"Barangsiapa membatalkan puasa di siang hari Ramadhan, apa yang wajib baginya?"

Di sini hukum *maskut* dapat diketahui, karena dari kata جَامَعَ (bersetubuh) dapat dipahami bahwa membatalkan puasa dengan selain bersetubuh tidak ada denda *kafarat*-nya. Namun apabila hukum *maskut* tidak mungkin diketahui, maka tidak

diperbolehkan. Karena akan mengakibatkan pengakhiran *bayan* (penjelasan) dari waktunya dibutuhkan.

- b. Bersifat setara dengan pertanyaannya. Maka hukumnya sudah jelas. Contoh;

مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ كَالظَّهَارِ

“Barangsiapa bersetubuh di siang hari Ramadhan,
maka wajib baginya kafarat seperti dhihar”

Yang menjadi jawaban atas pertanyaan;

مَاذَا عَلَى مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ

“Apa yang wajib bagi seseorang yang bersetubuh di siang hari Ramadhan?”

- c. Bersifat lebih umum dibanding pertanyaannya. Bagian ini akan dijelaskan di bawah ini.

وَالْعَامُّ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ مُعْتَبَرٍ

عُمُومُهُ عِنْدَ الْأَكْثَرِ فَإِنْ كَانَتْ

قَرِينَةُ التَّعْمِيمِ فَأَجْدَرُ

وَصُورَةُ السَّبَبِ قَطْعِيَّةُ الدُّخُولِ

عِنْدَ الْأَكْثَرِ فَلَا يُخَصُّ بِالِاجْتِهَادِ،

وَقَالَ الشَّيْخُ الإِمَامُ ظَنِّيَّةٌ قَالَ

وَيَقْرُبُ مِنْهَا خَاصٌّ فِي الْقُرْآنِ تَلَاةُ

فِي الرَّسْمِ عَامٌّ لِلْمُنَاسِبَةِ

Dalil ‘am yang berlaku atas dasar *sabab* khusus, menurut mayoritas keumumannya diakui. Dan apabila ditemukan *qarinab* yang menunjukkan keumuman, maka lebih layak diakui.

Sebuah bentuk *sabab*, secara *qath’i* (pasti) masuk dalam dalil umum menurut mayoritas, sehingga tidak boleh ditakhsish dengan ijihad. Syekh Imam As-Subki mengatakan hanya secara *dzanni* (dugaan). Beliau juga mengatakan, hampir sama dengan bentuk *sabab* tersebut adalah dalil khash dalam Al-Qur’an yang dalam tulisannya dibarengi dalil ‘am, dikarenakan ada keserasian.

DALIL ‘AM DARI SABAB KHUSUS

Dalil ‘am yang berlaku atas dasar *sabab* (kasus pemicu turunnya dalil) tertentu (*khusus*), baik dalam pertanyaan atau selain pertanyaan, menurut mayoritas ulama keumumannya diakui. Karena memandang lahiriyah lafadznya. Kaidah ini disampaikan oleh ulama lain dengan ungkapan,

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِمُخْصِصِ السَّبَبِ

“Pertimbangan adalah dengan keumuman lafadz, bukan dengan kekhususan *sabab*”

Pendapat kedua, hanya terbatas pada *sabab* saja, karena dalil ‘am didatangkan untuk hal tersebut. Contoh HR. Tirmidzi;

قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْتِ بُضَاعَةَ وَهِيَ بَيْتٌ يُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَالْحَوْمُ الْكِلَابِ
وَالثَّنَّ؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

“Ditanyakan, Yaa Rasulallah, apakah tuan berwudhu dari sumur Budha’ah, padahal sumur itu tempat pembuangan kain bekas darah wanita haid, daging-daging anjing dan perkara yang busuk baunya?. Nabi SAW menjawab, “Bahwa air sumur tersebut adalah suci, tidak bisa dinajiskan apapun”

Kata *شَيْءٌ* (apapun) berlaku umum mencakup ketiga benda yang ada dalam hadits, dan selainnya. Menurut pendapat lain hanya berlaku untuk ketiganya, dan untuk yang lain belum dijelaskan hukumnya.

Dan apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan keumuman, maka sifat umumnya lebih layak diakui dibandingkan yang tidak ditemukan *qarinah*-nya. Contoh;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya”

Menurut satu versi, sebab turunnya ayat ini adalah seorang laki-laki yang mencuri pakaian Shawfan bin Umayyah. Penyebutan kalimat *وَالسَّارِقَةُ* (perempuan yang mencuri) merupakan *qarinah* bahwa yang dikehendaki dengan *وَالسَّارِقُ* (laki-laki yang mencuri) bukan hanya laki-laki dalam kejadian itu saja. Contoh lain,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (النساء : ٥٨)

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya”

Sebab turunnya ayat ini sebagaimana pernyataan para ahli tafsir, adalah tentang persoalan kunci Ka’bah, setelah diambil paksa oleh Shahabat Ali Karramallah wajhah dari Utsman bin Thalhah atas perintah Nabi SAW saat penundukkan kota Makkah, maka kemudian dikembalikan lagi sesudah turunnya ayat ini. Penyebutan kalimat *الْأَمَانَاتِ* dengan redaksi jamak merupakan *qarinah* menghendaki umum.

Lebih lanjut, mayoritas ulama menyatakan, sebuah bentuk *sabab* (kasus) yang melatarbelakangi kemunculan dalil ‘am, secara *qath’i* (pasti) masuk dalam dalil umum. Sehingga tidak boleh ditakhsish dengan ijthad. Lain halnya dengan yang melebihi bentuk *sabab*, maka terkadang menerima *takhsish*. Syekh Imam As-Subki mengatakan hanya secara *dzanni* (dugaan), sehingga boleh ditakhsish (dikecualikan) dengan ijthad. Contoh pendapat Imam Abi Hanifah bahwa anak dari budak wanita yang dikumpuli majikannya tidak bernasab pada majikan, selama tidak ada

igrar (pengakuan) dari majikan. Hal ini memandang hukum asal dari penyambungan nasab adalah *igrar*. Pendapat ini sebagai pengecualian dari HR. Bukhari-Muslim;

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ

“Anak mengikuti pemilik teman tidur”

Dimana hadits ini muncul dalam kasus anak dari budak wanita Zam’ah yang diperebutkan antara Saad bin Abi Waqash dan ‘Abdu bin Zam’ah (anak dari Zam’ah sekaligus majikan budak wanita tersebut). Dalam hal ini Nabi SAW menetapkan hukum dalam hadits yang sama;

هُوَ لَكَ يَا عَبْدَ بْنَ زَمْعَةَ

“Anak itu bagimu wahai ‘Abdu bin Zam’ah”

Syekh Imam As-Subki menambahkan, hampir menyamai bentuk *sabab* dalam hal secara *qath’i* atau *dhanni* masuk dalam dalil umum, adalah dalil khash dalam Al-Qur’an yang dalam tulisannya dibarengi dalil ‘am, meskipun waktu turunnya ayat tidak berurutan. Hal ini dikarenakan ada keserasian antara ayat pengiringi dan yang diiringi. Contoh;

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ (النساء : ٥١)

“Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang diberi bagian dari Al kitab? mereka percaya kepada jibt dan thagbut”

Ayat ini sebagaimana komentar ahli tafsir, merupakan isyarat atas Ka’ab bin Asyraf dan yang sepaham dari ulama Yahudi. Mereka datang ke Makkah, memprovokasi musyrikin untuk melakukan pembalasan atas kekalahan perang Badar. Kemudian musyrikin bertanya kepada mereka, “Siapa yang benar jalannya, Muhammad dan shahabatnya atau kami?”. Mereka menjawab, “Jalan yang kalian tempuh lebih benar”. Karena dengki, mereka mengkhianati amanat untuk menyampaikan kebenaran tentang sifat Nabi SAW yang tercantum dalam kitab Taurat. Ayat dan ucapan mereka mengandung ancaman yang secara tidak langsung berfaidah *amr* (perintah) untuk melakukan sebaliknya, yakni menjelaskan sifat Nabi SAW dalam kitab mereka. Kesimpulan ini serasi dengan firman Allah;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (النساء : ٥٨)

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya”

Ayat ini umum (*‘am*) untuk semua amanat, dan ayat di atas khusus (*khash*) untuk amanat berupa menyampaikan sifat Nabi SAW. Dalil ‘am ini mengiringi dalil khash dalam tulisannya, meskipun lebih akhir tanggal

turunnya, dengan selisih enam tahun (antara perang Badar di bulan Ramadhan tahun 2 H sampai penaklukan Makkah di bulan Ramadhan tahun 8 H)³⁷.

مَسْأَلَةٌ إِنْ تَأَخَّرَ الْخَاصُّ عَنِ
الْعَمَلِ نَسَخَ الْعَامَّ وَإِلَّا
خَصَّصَ وَقِيلَ إِنْ تَقَارَنَا
تَعَارَضًا فِي قَدْرِ الْخَاصِّ
كَالْتَّصِينِ وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ
وَأِمَامُ الْحَرَمَيْنِ الْمُتَأَخَّرُ نَاسِخٌ
فَإِنْ جُهِلَ فَالْوَقْفُ أَوْ
التَّسَاوُظُ وَإِنْ كَانَ عَامًّا عَلَى
وَجْهِهِ فَالْتَّرْجِيحُ وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ:
الْمُتَأَخَّرُ نَاسِخٌ

Masalah : apabila dalil khash datang setelah melewati waktu diamalkannya dalil 'am, maka dalil khash menasakh dalil 'am. Namun jika tidak demikian, maka dalil khash mentakhsish dalil 'am. Menurut pendapat lain, apabila keduanya berbarengan, maka terjadi ta'arrudh antara keduanya dalam kadar pemahaman dalil khash, sebagaimana yang terjadi dalam dua nash. Kalangan Hanafiyah dan imam Haramain mengatakan, dalil 'am yang datang akhir setelah dalil khash berfungsi menasakh dalil khash. Kemudian apabila penanggalan (waktu turunnya dalil) tidak diketahui, maka ditanggihkan atau saling mengeliminasi (tasaquth).

Apabila masing-masing umum dari satu sisi (dan khusus dari sisi lain), maka dilakukan tarjih. Kalangan Hanafiyah mengatakan, dalil yang akhir menasakh yang lebih dahulu.

PERTENTANGAN DALIL 'AM DAN KHASH

Apabila terjadi pertentangan antara dua nash, salah satunya 'am dan yang lain khash, maka dipilah sebagai berikut;

1. Dalil *khash* datang sesudah masa pengamalan dalil 'am. Maka dalil khash menasakh dalil 'am pada wilayah yang dipertentangkan saja, tidak pada seluruh *afrad* (individu).
2. Dalil *khash* tidak datang sesudah masa pengamalan dalil 'am. Baik datang sesudah munculnya *kbithab* lafadz 'am, namun sebelum masuk masa pengamalannya, atau dalil 'am datang sesudah dalil khash secara mutlak (sesudah *kbithab* dalil khash atau pengamalannya), atau keduanya berbarengan (saling berkesinambungan), atau keduanya tidak diketahui tanggal turunnya. Dalam kesemuanya ini, dalil khash mentakhsish dalil 'am. Menurut pendapat lain, apabila keduanya berbarengan, maka terjadi *ta'arrudh* (pertentangan) antara keduanya dalam kadar pemahaman dalil khash, sebagaimana yang terjadi dalam dua dalil yang berbeda secara nash. Sehingga untuk mengamalkan dalil

³⁷ *Ibid*, hal. 37-41 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 250-252

khash dibutuhkan *murajjih* (pengunggul). Kalangan Hanafiyah dan imam Haramain mengatakan, dalil ‘am yang datang sesudah dalil khash berfungsi menasakh dalil khash, sebagaimana kebalikannya. Kemudian mereka juga mengatakan, apabila penanggalan (waktu turunnya dalil) tidak diketahui, maka ada dua pendapat, menanggukkan pengamalan keduanya, dan saling mengeliminasi (*tasaquth*). Hal ini dikarenakan masing-masing dari keduanya memungkinkan menjadi yang ter-*nasakh*, sebab bisa jadi salah satunya lebih dahulu dari yang lain.

Apabila masing-masing dari dua nash tersebut umum dari satu sisi dan khusus dari sisi lain, baik keduanya berbarengan atau salah satunya lebih akhir, maka wajib dilakukan *tarjih* dengan dalil lain³⁸. Kalangan Hanafiyah mengatakan, dalil yang akhir menasakh yang lebih dahulu. Contoh, HR. Bukhari dari Ibn Abbas ra;

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

“Barang siapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia”

Dan HR. Bukhari-Muslim:

أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ

“Nabi melarang membunuh kaum wanita”

Hadits pertama umum atas laki-laki dan perempuan dan khusus tentang orang murtad. Hadits kedua khusus tentang perempuan dan umum atas perempuan kafir *harbi* dan murtad. Hingga terjadi pertentangan pada masalah wanita murtad, apakah dibunuh atau tidak?. Menurut pendapat *Rajih* (unggul), hadits pertama diunggulkan, sehingga berimplikasi hukum wanita murtad dihukum bunuh. Karena terdapat *qarinah* yang mengarahkan hadits kedua terbatas pada *sabab*-nya (kasus yang

³⁸ *Tarjih* secara bahasa artinya *taghlib* (memenangkan). Secara istilah adalah menguatkan salah satu dari dua *amarah* (tanda-tanda) dari yang lain dalam rangka untuk diamalkan.

Di antara syarat-syarat *tarjih* adalah;

1. Dilakukan atas beberapa dalil. Tidak berlaku atas statement ijihad dalam madzhab.
2. Dalil-dalil tersebut menerima dipertentangkan secara dhahir. Sehingga tidak berlaku dalam dalil-dalil *qath’i*.
3. *Tarjih* dilakukan berdasarkan dalil. Namun ahli fiqh hanya mensyaratkan tidak mungkin diamalkannya satu persatu dalil yang bertentangan, meskipun hanya dari satu sisi.
4. Diunggulkan berdasarkan *maziyyah* (nilai lebih) bukan dengan dalil tersendiri (terpisah). Mengenai boleh tidaknya *tarjih* menggunakan dalil tersendiri, ulama berbeda pendapat_ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri’ Al-Islami*, hal. 473 dan Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*, vol IV hal. 432

melatarbelakangi), yakni wanita kafir *harbi*. Diceritakan dalam sebuah peperangan, Nabi SAW menjumpai seorang wanita terbunuh. Kemudian Beliau bersabda; “Kenapa dia dibunuh, padahal dia tidak berperang?”, lalu Nabi SAW melarang pembunuhan wanita dan anak-anak. Dari sini diketahui bahwa yang dikehendaki Nabi SAW adalah wanita kafir *harbi*³⁹.

Wallahu a'lam bis shawab

³⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 42 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 273

DALIL MUTLAK DAN MUQAYYAD

المُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ

المُطْلَقُ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِلَا
قَيْدٍ وَرَعَمَ الْأَمِيدِي وَأَبْنُ
الْحَاجِبِ دَلَّاهُ عَلَى الْوَحْدَةِ
الشَّائِعَةِ تَوَهَّمَاهُ التَّكْرَرُ وَمِنْ ثَمَّ
قَالَا: الْأَمْرُ بِمُطْلَقِ الْمَاهِيَةِ أَمْرٌ
جُزْئِيٌّ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَقِيلَ بِكُلِّ
جُزْئِيٍّ وَقِيلَ: إِذَنْ فِيهِ

Mutlak adalah dalil yang menunjukkan hakikat tanpa ada batasan. Imam Amudi dan Ibn Hajib menyangka lafadz mutlak menunjukkan satu individu secara luas, lantaran keduanya salah mengira lafadz mutlak sebagai nakirah. Dari itulah keduanya mengatakan, perintah atas mutlaknya hakikat merupakan perintah perkara *juz'iy* di dalamnya. Dan ucapan mereka tidak berarti apapun. Menurut pendapat lain, merupakan perintah atas seluruh perkara *juz'iy* di dalamnya, dan versi lain merupakan izin dalam perkara *juz'iy* untuk dilaksanakan.

DEFINISI MUTLAK DAN MUQAYYAD

Mutlak secara bahasa memiliki arti lafadz yang tidak disertai *qayyid* (pembatasan) dan syarat. Secara istilah adalah lafadz yang menunjukkan *mabiyah* (hakikat sebuah perkara) tanpa batasan, satu atau banyak. Imam Amudi dan Ibn Hajib menyangka lafadz mutlak menunjukkan satu individu secara merata (*alwahdah as-sya-i'ah*), lantaran keduanya salah mengira lafadz mutlak sebagai nakirah. Imam Amidi mendefinisikan, bahwa mutlak adalah nakirah dari konteks kalam *itsbat* (positif). Imam Ibn Hajib mendefinisikan, mutlak adalah lafadz yang menunjukkan makna yang merata dalam jenisnya. Salah satu argumentasi yang disampaikan Imam Ibn Hajib, bahwa perintah atas mutlaknya hakikat, seperti الصَّرْبُ (pemukulan) tanpa dibatasi, merupakan perintah atas *juz'iy* (bagian) makna di dalamnya, seperti memukul dengan cemeti, tongkat dan yang lain. Menurut pendapat lain, merupakan perintah atas seluruh perkara *juz'iy* di dalamnya, dan versi lain merupakan izin dalam perkara *juz'iy* untuk dilaksanakan.

Imam As-Subki mengatakan, seharusnya yang benar antara *mutlak* dan nakirah dibedakan. Hal ini sesuai pendapat ulama ushul dan fiqh, dimana mereka berselisih pendapat dalam kasus seseorang yang berucap pada istrinya, “Jika kandunganmu seorang laki-laki, maka kamu tertalak”. Ternyata kemudian lahir dua anak laki-laki. Satu pendapat menyatakan, istri tidak tertalak, memandang redaksi nakirah yang

menyimpulkan makna satu. Perndapat lain, tertalak, karena mengarahkan pada jenis. Imam Jalal Ad-Din Al-Mahali mengatakan bahwa lafadz dari *mutlak* dan *nakirah* adalah satu. Perbedaan antara keduanya hanya dari sisi sudut pandang. Manakala memandang penunjukkan pada hakikat tanpa batasan, maka disebut *mutlak* dan *isim jenis*. Dan manakala disertai memandang batasan satu, maka disebut *nakirah*. Imam Amidi dan Ibn Hajib mengingkari sudut pandang pertama, dan menjadikannya sebagai yang kedua, sehingga *mutlak* menurut mereka berdua menunjukkan satu individu secara merata (*alwahdah as-sya-i'ah*). Dan menurut selain mereka, menunjukkan hakikat (*mahiyah*) tanpa batasan, serta satu individu merupakan hal yang pasti, karena hakikat tidak akan ada wujudnya dengan perkara yang kurang dari satu¹.

مَسْأَلَةٌ: الْمَطْلُقُ وَالْمَقْيَدُ كَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ وَأَنْهُمَا إِنْ اتَّخَذَ حُكْمُهُمَا وَمُوجِبُهُمَا وَكَانَا مُثَبَّتَيْنِ وَتَأَخَّرَ الْمَقْيَدُ عَنِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْمَطْلُقِ فَهُوَ نَاسِخٌ وَإِلَّا حِمَلَ الْمَطْلُقُ عَلَيْهِ وَقِيلَ: الْمَقْيَدُ نَاسِخٌ إِنْ تَأَخَّرَ وَقِيلَ: يُحْمَلُ الْمَقْيَدُ عَلَى الْمَطْلُقِ وَإِنْ كَانَا مِنْفِيَيْنِ فَقَائِلُ الْمَفْهُومِ يُقْيَدُهُ بِهِ وَهِيَ خَاصٌّ وَعَامٌّ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَمْرًا وَالْآخَرُ نَهْيًا فَالْمَطْلُقُ مُقْيَدٌ بِضِدِّ الصِّفَةِ وَإِنْ اخْتَلَفَ السَّبَبُ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يُحْمَلُ وَقِيلَ: يُحْمَلُ لِقَطَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ قِيَاسًا وَإِنْ اتَّخَذَ الْمَوْجِبُ وَاخْتَلَفَ حُكْمُهُمَا فَعَلَى الْخِلَافِ

Masalah : *mutlak* dan *muqayyad* menyamai 'am dan khash. Kemudian apabila hukum dan *sabab* (mujib) dari dalil *mutlak* dan *muqayyad* tunggal (sama), dan keduanya *mutshab*, serta dalil *muqayyad* datang akhir melewati waktu mengamalkan dalil *mutlak*, maka dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak*. Dan apabila tidak demikian, maka dalil *mutlak* diarahkan pada dalil *muqayyad*. Menurut versi lain, dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak* apabila dalil *muqayyad* datang akhir, dan pendapat lain, dalil *muqayyad* diarahkan pada dalil *mutlak*.

Apabila keduanya nafi, maka ulama yang berpendapat mafhum mukhalafah adalah hujjah, membatasi dalil *mutlak* dengan dalil *muqayyad*, dan masalah tersebut termasuk masalah khash dan 'am.

Apabila salah satunya berbentuk *amr*, dan yang lain berbentuk *nahi*, maka dalil *mutlak* dibatasi dengan kebalikan sifat dalam *muqayyad*.

Apabila *sabab*-nya berbeda, maka Imam Abu Hanifah mengatakan, lafadz *mutlak* tidak diarahkan pada lafadz *muqayyad*. Pendapat lain, diarahkan secara lafadz, sedangkan Imam As-Syafi'i mengatakan, diarahkan secara *qiyas*.

Apabila *sabab* (mujib)-nya sama, namun hukum keduanya berbeda, maka terdapat perbedaan pendapat.

¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 254 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 276

MENGARAHKAN DALIL MUTLAK PADA MUQAYYAD

Mutlak dan *muqayyad* (dibatasi) menyamai 'am dan khash dalam hukum-hukum yang telah disebutkan di depan. Perkara yang di dalamnya pentakhshisan 'am diperbolehkan, maka peng-*qayyid*-an *mutlak* juga diperbolehkan. Sehingga diperbolehkan meng-*qayyid*-i (membatasi) kitab dengan kitab dan sunnah, sunnah dengan kitab dan sunnah, kitab dan sunnah dengan qiyas dan dua macam *mashum*, perbuatan dan *taqirir* Nabi SAW, tidak dengan madzhab perawi. Pertentangan *mutlak* dan *muqayyad* menyamai pertengan 'am dan khash. Dengan perincian sebagai berikut,

1. Hukum dan *sabab* (mujib) keduanya sama, terbagi dua;
 - a. Keduanya berbentuk *mutshbat*, contoh, dalam *kefjarah dhibar* disampaikan dua dalil; *أَعْتِقْ رَقَبَةً* (*merdekakan budak!*) dan *أَعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً* (*merdekakan budak mukmin!*), maka diperinci;
 - i. Dalil *muqayyad* datang sesudah masa pengamalan dalil *mutlak*. Maka dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak*.
 - ii. Dalil *muqayyad* tidak datang sesudah masa pengamalan dalil *mutlak*. Baik datang sesudah munculnya *kehibab* lafadz *mutlak*, namun sebelum masuk masa pengamalannya, atau dalil *mutlak* datang sesudah dalil *muqayyad* secara mutlak (sesudah *kehibab* dalil *muqayyad* atau pengamalannya), atau keduanya berbarengan (saling berkesinambungan), atau keduanya tidak diketahui tanggal turunnya. Maka dalil *mutlak* diarahkan pada dalil *muqayyad*, untuk mengkompromikan dua dalil. Pendapat lain, kebalikannya, yakni dalil *muqayyad* diarahkan pada dalil *mutlak*, dengan menghilangkan fungsi *qayyid* (batasan) dan dalil *mutlak* tetap dalam kemutlakannya. Kerena penyebutan salah satu *afrad* dari *mutlak* tidak bisa menjadikannya ter-*qayyid*-i. Dan untuk dalil *muqayyad* yang datang sesudah munculnya *kehibab* lafadz *mutlak*, ada pendapat yang menyatakan bahwa dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak*.
 - b. Keduanya berbentuk *nafi*, contoh, *لَا يُجْزِيْ عِتْقُ مُكَاتَبٍ* (*tidak mencukupi memerdekakan budak mukatab*) dan *لَا يُجْزِيْ عِتْقُ مُكَاتَبٍ كَافِرٍ* (*tidak mencukupi memerdekakan budak mukatab yang kafir*) atau keduanya nahi contoh, *لَا تُعْتِقُ مُكَاتَبًا* (*jangan kamu merdekakan budak mukatab*) dan *لَا تُعْتِقُ مُكَاتَبًا كَافِرًا* (*jangan kamu merdekakan budak mukatab yang kafir*). Maka menurut pendapat unggul dari ulama yang berpendapat *mashum mukhalafah* adalah hujjah, dalil *mutlak* di-*qayyid*-i dengan dalil *muqayyad*. Dan masalah ini masuk kategori masalah khash dan 'am.

Karena dalil *mutlak* dalam konteks *nafi* bersifat umum. Dan menurut ulama yang menafikan mafhum, fungsi *qayyid* (batasan) dihilangkan dan dalil *mutlak* tetap dalam kemutlakannya.

- c. Salah satunya berbentuk *amr*, dan yang lain berbentuk *nahi*, contoh; *أَعْتِقْ رَقَبَةً* (*merdekakan budak!*) dan *لَا تُعْتِقْ رَقَبَةً كَافِرَةً* (*jangan merdekakan budak kafir!*). Maka dalil *mutlak* dibatasi dengan kebalikan sifat dalam *muqayyad*, agar dapat dikompromikan. Dalam contoh di atas, budak dalam dalil *mutlak* dibatasi dengan ‘mukmin’ (kebalikan sifat kafir dalam dalil *muqayyad*).

2. Hukum keduanya sama, namun *sabab* (*mujib*) keduanya berbeda, contoh, dalam *kafarah dhibar* dikatakan; *أَعْتِقْ رَقَبَةً* (*merdekakan budak!*) dan dalam *kafarah pembunuhan* dikatakan; *أَعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً* (*merdekakan budak mukmin!*). Maka Imam Abu Hanifah mengatakan, lafadz *mutlak* tidak diarahkan pada lafadz *muqayyad*, karena *sabab*-nya berbeda. Dan dalil *mutlak* tetap dalam kemutlakannya. Pendapat lain, diarahkan secara lafadz, dengan hanya melihat datangnya lafadz *muqayyad*, tanpa membutuhkan titik temu (*jami*). Dan menurut Imam As-Syafi'i, diarahkan secara *qiyas*, sehingga membutuhkan titik temu (*jami*). Dalam contoh di atas titik temu adalah karena *sabab* dari keduanya sama-sama diharamkan, yakni *dhibar* dan pembunuhan.
3. *Sabab* (*mujib*)-nya sama, namun hukum keduanya berbeda, maka mengenai diarahkan tidaknya, serta diarahkan secara lafadz atau *qiyas*, ulama berselisih pendapat. Contoh, dalil tayammum;

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ (النساء : ٤٣)

“Sapulah mukamu dan tanganmu”

Dan dalil dalam wudhu;

فَاغْسِلُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (المائدة : ٦)

“Basublah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku”

Sabab dari keduanya sama berupa hadats, namun hukumnya berbeda, yakni mengusap dalam tayammum dan membasuh dalam wudhu. Dalam ayat tentang tayammum, kata *al-yadd* (tangan) dimutlakkan dan dalam ayat tentang wudhu, dibatasi dengan *al-marafiq* (siku). Sehingga jika diarahkan, maka maksud mengusap kedua tangan dalam tayammum adalah sampai siku².

² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 49-51 dan Al-Isnawi, *At-Tamhid*, vol I hal 418-422

وَالْمُقَيَّدُ بِمُتَنَافِيَيْنِ يَسْتَعْنِي عَنْهُمَا
 إِنَّ لَمْ يَكُنْ أَوْلَى بِأَحَدِهِمَا مِنْ
 الْآخِرِ قِيَاسًا

Lafadz muqayyad dalam dua tempat yang saling menafikan, keduanya tidak dibutuhkan, apabila lafadz mutlak secara qiyas tidak lebih sesuai dibatasi salah satunya dibanding yang lain.

DUA DALIL MUQAYYAD YANG SALING MENAFIKAN

Lafadz *muqayyad* di dua tempat dan keduanya saling menafikan, dimana pada tempat lain ditemukan penyebutannya secara *mutlak*, maka perkara yang dimutlakkan tidak membutuhkan keduanya. Hal ini apabila lafadz *mutlak* secara qiyas tidak lebih sesuai dibatasi salah satunya dibanding yang lain. Contoh;

- Dalam qadha' Ramadhan disebutkan *mutlak*;

فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرة: ١٨٤)

"Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain"

- Dalam *kafarah dhibar* disebutkan *muqayyad*;

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (المجادلة: ٤)

"Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut"

- Dalam puasa denda haji *tamattu'* disebutkan *muqayyad*;

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ (البقرة: ١٩٦)

"Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali"

Dalam hal ini dalil *mutlak* di atas tetap dalam kemutlakannya, karena tidak diperbolehkan di-*qayyid*-i dengan kedua dalil *muqayyad* karena saling menafikan, atau di-*qayyid*-i dengan salah satunya, karena tidak ada faktor yang mengunggulkan (*murajjih*). Sehingga dalam puasa *qadha* Ramadhan tidak diwajibkan berturut-turut seperti dalam *kafarah dhibar* dan tidak diwajibkan dipisah seperti dalam puasa *tamattu'*.

Hal ini apabila lafadz *mutlak* secara qiyas tidak lebih sesuai dibatasi salah satunya dibanding yang lain. Sebagaimana ketika ditemukan titik temu (*jami'*) antara salah satu lafadz *muqayyad* dan lafadz *mutlak* yang akan di-*qayyid*-i, maka lafadz *muqayyad* diarahkan meng-*qayyid*-i (membatasi) lafadz *mutlak*. Berpijak pada pendapat *rajab* (unggul) bahwa pengarahannya tersebut bersifat *qiyas*, bukan *lafdzi*³.

³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 51-52

DHAHIR DAN MUAWWAL

الظَّاهِرُ وَالْمُوَوَّلُ

الظَّاهِرُ مَا دَلَّ دَلَالَةً ظَنِّيَّةً
وَالْقَائِلُ حَمْلُ الظَّاهِرِ عَلَى
الْمُحْتَمَلِ الْمَرْجُوحِ فَإِنْ حَمَلَ
لِدَلِيلٍ فَصَحِيحٌ، أَوْ لِمَا يُظَنُّ دَلِيلًا
فَقَاسِدٌ أَوْ لَا لِشَيْءٍ فَلَعِبٌ لَا
تَأْوِيلَ

Dhahir adalah lafadz yang menunjukkan makna dengan dilalah *dzanniyyah* (lebih unggul). Sedangkan *ta'wil* adalah mengarahkan dalil dhahir pada kemungkinan makna yang marjuh (diungguli). Apabila diarahkan berdasarkan dalil, maka disebut *ta'wil shahih*. Atau berdasarkan sesuatu yang diduga sebagai dalil, maka disebut *ta'wil fasid*. Atau tanpa dasar apapun, maka disebut *la'bu* (main-main), bukan disebut *ta'wil*.

DHAHIR – MUAWWAL DAN TA'WIL

Pengertian *dhabir* secara lughat adalah jelas. Dan secara istilah adalah lafadz yang menunjukkan makna dengan dilalah *dzanniyyah* (lebih unggul). Atau dikatakan dalam kitab lain, lafadz yang menunjukkan pada makna aslinya (*wadla'*) secara *dhanni* (dugaan), serta ada kemungkinan makna lain.

Seperti lafadz *رَأَيْتُ الْيَوْمَ أَسَدًا* dalam contoh: *رَأَيْتُ الْيَوْمَ أَسَدًا* (*aku melihat singa hari ini*). Lafadz ini tergolong *dhabir* yang lebih unggul (*rajih*) menunjukkan arti hewan buas, dan memiliki makna *marjuh* laki-laki pemberani..

Faktor yang menjadikan makna lebih jelas secara akal di antaranya;

1. *Wadla'* (peletakan lafadz atas makna tertentu), seperti *رَأَيْتُ الْيَوْمَ أَسَدًا* di atas.
2. Faktor dominannya penggunaan *urf*, contoh lafadz *الْعَائِظُ* yang menunjukkan makna perkara (kotoran) yang keluar dari manusia. Makna ini lebih *rajih* (unggul) secara *urf* daripada makna tempat yang cekung di atas muka bumi (makna *marjuh*).

Ta'wil secara bahasa artinya kembali. Dan secara istilah adalah mengarahkan lafadz *dhabir* pada kemungkinan makna yang *marjuh* (diungguli).

- Ta'wil* berdasarkan sah – *fasid*-nya terbagi tiga macam;
1. *Ta'wil Shahih*, yakni *ta'wil* yang dilakukan berdasarkan dalil.
 2. *Ta'wil Fasid*, yakni *ta'wil* yang dilakukan berdasarkan sesuatu yang diduga dalil oleh keyakinan penta'wil, padahal kenyataannya bukan dalil.
 3. *La'bu* (main-main), yakni *ta'wil* yang dilakukan tanpa dalil apapun.

Ta'wil berdasarkan jauh - dekatnya terbagi dua macam;

1. *Qarib* (dekat), yaitu *ta'wil* yang menjadikan makna di dalamnya unggul dibanding makna *dhabir*-nya dengan dalil atau penjelasan sederhana. Contoh;

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (المائدة : ٦)

“Apabila kamu hendak mengerjakan shalat”

Dengan dita'wil; “Sengaja hendak mengerjakan shalat”.

2. *Ba'id* (jauh), yaitu *ta'wil* yang menjadikan makna di dalamnya unggul dibanding makna *dhabir*-nya dengan dalil yang lebih kuat dari *dhabir*-nya. Contohnya dalam pembahasan setelah ini⁴.

وَمِنَ الْبَعِيدِ تَأْوِيلُ أَمْسِكَ عَلَى
 ابْتَدِئُ وَ سَتَيْنِ مِسْكِينًا عَلَى سَتَيْنِ
 مُدًّا وَ أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا
 عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْأُمَةِ الْمَكَاتِبَةِ وَلَا
 صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ عَلَى الْقَضَاءِ
 وَالتَّذْرِ وَذَكَاهُ الْجَنِينِ ذَكَاهُ أُمِّهِ عَلَى
 التَّشْبِيهِ وَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ إِلَخَ عَلَى
 بَيَانِ الْمَصْرِفِ وَمَنْ مَلَكَ ذَا رَجِمَ
 عَلَى الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَالسَّارِقُ
 يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ عَلَى بَيْضَةِ الْحَدِيدِ
 وَبِلَالٌ يَشْفَعُ الْأَدَانَ عَلَى أَنْ يَجْعَلَهُ
 شَفْعًا لِإِدَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ

Termasuk *ta'wil ba'id* (jauh) adalah menta'wil kalimat *أَمْسِكَ* dengan *ابْتَدِئُ*, *مِسْكِينًا* dengan *سَتَيْنِ*, *أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا* dengan *الصَّغِيرَةِ*, *الْأُمَةِ*, dan *الْمَكَاتِبَةِ*. Termasuk *ta'wil ba'id* (jauh) adalah menta'wil *ذَكَاهُ الْجَنِينِ* dengan penyerupaan, menta'wil *صِيَامَ* dengan puasa *qadha'* dan *nadzar*, menta'wil *إِلَخَ* dengan penjelasan sektor alokasi (*mashraf*), menta'wil *ذَا* dengan para orang tua dan anak, menta'wil *السَّارِقُ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ* dengan *السَّارِقُ يَسْرِقُ الْحَدِيدَ* (helm besi), dan menta'wil bahwa Bilal menggenapkan adzan, dengan *ta'wil* Bilal diperintah menjadikannya penggenap dari adzan Ibn Ummi Maktum.

⁴ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat*, hal. 91 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 231-232

CONTOH-CONTOH TA'WIL BA'ID (JAUH)

Berikut ini beberapa contoh *ta'wil ba'id* (jauh);

1. Men-*ta'wil* kalimat **أَمْسِكْ** dengan **اِبْتَدِئْ** (*mulailah.*). *Ta'wil* ini disampaikan kalangan Hanafiyyah dalam sabda Nabi SAW pada Ghailan yang masuk Islam dengan memiliki sepuluh istri;

أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَقَارِقُ سَائِرِهِنَّ

“Pertahankan empat orang dan ceraikan sisanya”

Dan tafsiran mereka selengkapnya;

اِبْتَدِئْ نِكَاحَ أَرْبَعٍ مِنْهُنَّ فِي الْمَعِيَّةِ وَاسْتَمِرَّ عَلَى الْأَرْبَعِ الْأَوَّلِ فِي التَّرْتِيبِ

“Mulailah akad nikah baru atas empat orang dari mereka dalam pernikahan yang bersamaan. Dan teruskanlah empat orang pertama, dalam pernikahan yang berurutan”

Aspek *ba'id*-nya, karena orang yang diberi titah (*mukhabtab*) yakni Ghailan adalah orang yang baru masuk Islam, dimana dia belum pernah menerima penjelasan tentang syarat-syarat nikah, padahal dia membutuhkannya. Juga tidak pernah dinukil dilakukannya pembaharuan nikah dari *mukhabtab* atau dari orang lain, padahal mereka banyak dan seharusnya jika memang terjadi pembaharuan nikah, mereka akan menukilnya.

2. Men-*ta'wil* QS. Al-Mujadalah : 4; **فَلْأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا** (Maka berilah makan enam puluh orang miskin) dengan **سِتِّينَ مَدًّا** (enam puluh *mud*). Disampaikan oleh kalangan Hanafiyyah dengan mengira-ngirkan adanya *mudhaf* (lafadz yang disandarkan), menjadi **سِتِّينَ مِسْكِينًا** (makanan enam puluh *mud* kepada orang miskin). Sehingga boleh memberikannya kepada satu orang miskin selama enam puluh hari, sebagaimana juga boleh memberikannya kepada enam puluh orang miskin dalam sehari. Karena tujuan pemberiannya adalah memenuhi kebutuhan, dan memenuhi kebutuhan satu orang dalam enam puluh hari sama dengan memenuhi kebutuhan enam puluh orang dalam satu hari.

Aspek *ba'id*-nya, karena *ta'wil* tersebut memperhitungkan perkara yang tidak disebutkan, yakni *mudhaf*, dan menghilangkan fungsi perkara yang disebutkan berupa bilangan orang miskin yang secara lahiriyah bertujuan agar mendapatkan keutamaan jamaah (orang banyak), berkah dari mereka dan saling bahu membahunya hati-hati mereka untuk mendoakan kepada orang yang berbuat baik.

3. Men-*ta'wil* HR. Abi Dawud;

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْسَ بِهَا فَتَاكِحًا بِاطِلُ

“Siapapun wanita yang menikahkan dirinya sendiri tanpa ijin walinya, maka nikahnya adalah batal”

Dengan الصَّغِيرَةَ, الأَمَةَ, dan المُكَاتَبَةَ. Artinya, sebagian ulama mengarahkan maksudnya pada الصَّغِيرَةَ (wanita yang masih kecil), karena wanita dewasa sah menikahkan dirinya sendiri menurut mereka, sebagaimana *tasharruf* yang lain. Namun hal ini ditanggapi, bahwa الصَّغِيرَةَ belum dinamakan wanita secara hukum bahasa. Sebagian ulama lain mengarahkan pada الأَمَةَ (budak perempuan). Namun ditanggapi dengan HR. Baihaqi; فَإِنْ أَصَابَهَا فَلَهَا مَهْرٌ مِثْلَهَا (apabila laki-laki itu sudah menyetubuhinya, maka baginya mahar *mitsl*). Padahal mahar dari budak perempuan adalah milik majikannya. Sebagian Muta'akhirin mengarahkannya pada المُكَاتَبَةَ karena mahar bisa dimiliki olehnya.

Aspek *ba'id* dalam ketiganya, karena telah meringkas lafadz 'am yang keumumannya dikuatkan dengan adanya مَا pada kasus yang jarang terjadi, padahal tujuan *syari'* secara lahiriyah jelas menetapkan umum. Yakni dengan melarang wanita mengurus nikahnya sendiri, karena tidak pantas menurut kebiasaan umum yang baik.

4. Men-*ta'wil* HR. Abi Dawud مَنْ لَمْ يَبْيُتِّ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَا صِيَامَ (barangsiapa tidak berniat puasa di malam hari, maka tidak ada puasa baginya) dengan puasa *qadha'* dan nadzar, karena selain keduanya sah diniati di siang hari.

Aspek *ba'id*-nya adalah karena telah membatasi dalil 'am yang jelas keumumannya pada perkara yang jarang terjadi, karena *qadha'* dan nadzar jarang terjadi ditilik dari konteks puasa yang diperintahkan asli dari syariat.

5. Men-*ta'wil* HR. Ibnu Hibban, ذَكَاةُ الْجَيْنِ ذَكَاةُ أُمَّه (sembelihan induk janin menjadi sembelihannya janin) dengan *tasybih* (penyerupaan). Menjadi, sembelihan janin seperti sembelihan induknya. Disampaikan oleh Imam Abi Hanifah. Sehingga maksudnya adalah janin yang hidup, karena menurut mereka janin yang mati hukumnya haram. Sedangkan menurut Imam Abu Yusuf, Muhammad dan As-Syafi'i hukumnya halal.

Aspek *ba'id*-nya, karena adanya pengira-ngiraan perkara yang tidak dibutuhkan. Karena cara mentarkibnya bisa dengan membaca *rafa*

pada lafadz ذَكَاةُ الْحَيَيْنِ menjadi *kehabar muqaddam* dari *mubtada'* berupa lafadz ذَكَاةُ أُمِّهِ. Atau membaca *nashab* dengan menjadikan berbentuk *dharfiyyah*, sehingga maknanya, sembelihan janin dihasilkan saat penyembelihan induknya. Dari sini disimpulkan, maksud janin dalam hadits adalah janin yang mati dan bahwa penyembelihan yang menjadikan induk halal, sekaligus menjadikan janin halal, mengikuti kehalalan induknya.

6. Men-*ta'wil* QS. At-Taubah : 60; إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْخَلِّ (Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin...dst) dengan penjelasan sasaran alokasi (*masbraf*). Disampaikan oleh kalangan Hanafiyah dan imam Malik. Dengan dalil ayat 58 sebelumnya;

وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ

“Dan di antara mereka ada orang yang mencela tentang (distribusi) zakat” Allah SWT dalam ayat ini mencela orang-orang yang meminta bagian zakat, padahal mereka tidak berhak. Kemudian di ayat ke 60 di atas, Allah SWT menjelaskan orang-orang yang berhak menerima zakat dan bahwa yang berhak hanya mereka, bukan selain mereka. Namun sah memberikan pada sebagian golongan atau salah satunya. Aspek *ba'id*-nya, karena memalingkan lafadz dari makna *dhabir*-nya, yakni berupa pemerataan seluruh golongan. Dan penjelasan sasaran alokasi zakat tidak bertentangan dengan hal ini, bahkan keduanya dikehendaki. Sehingga tidak mencukupi pentasharufan zakat pada sebagian golongan, kecuali jika tidak ditemukan karena masuk kategori *dharurat*.

7. Men-*ta'wil* hadits empat kitab hadits;

مَنْ مَلَكَ ذَا رَجِيمٍ تَحْرِمَ فَهُوَ حُرٌّ

“Barangsiapa memiliki sanak yang berstatus mabram, maka dia merdeka” dengan para orang tua dan anak. Karena kemerdekaan ini diperoleh karena faktor kepemilikan saja. Aspek *ba'id*-nya, karena memalingkan dalil ‘am dari keumumannya tanpa dalil.

8. Men-*ta'wil* HR. Bukhari-Muslim;

لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتَقَطُّعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتَقَطُّعُ يَدُهُ

“Allah SWT melaknat pencuri yang mencuri telur, kemudian dipotong tangannya, dan mencuri tali, kemudian dipotong tangannya”

dengan *بَيْضَةُ الْحَدِيدِ* (helm besi) dan tali perahu. Disampaikan Imam Yahya bin Aktsam dan yang lain. Hal ini bermotif menyerasikan dengan hadits-hadits yang menjelaskan kadar tertentu dalam pemotongan tangan.

Aspek *ba'id*-nya, karena mengarahkan makna lafadz dari selain yang mudah ditangkap oleh hati, yakni telur ayam dan tali biasa. Hal ini didukung dengan adanya celaan berupa laknat, karena pada umumnya manusia mencela pencuri perkara sepele, bukan pencuri harta yang banyak. Sedangkan sangsi pemotongan diberikan karena pencurian tersebut akan menjerumuskan pada pencurian berikutnya yang dikenakan hukuman potong tangan.

9. Men-*ta'wil* HR. Bukhari-Muslim;

أَمْرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ

"Bilal diperintah menggenapkan adzan dan mengganjilkan iqamah"

dengan *ta'wil*, Bilal ra diperintah menjadikannya penggenap dari adzan Ibn Ummi Maktum ra, namun tidak menambahi *iqamah*-nya. Disampaikan sebagian ulama salaf. Hal ini karena dipengaruhi pendapat mereka bahwa kalimat dalam adzan tidak diulang-ulang.

Aspek *ba'id*-nya, karena telah memalingkan lafadz hadits dari makna yang mudah difahami hati, berupa menggandakan mayoritas kalimat adzan dan mengucapkan sekali pada iqamah. Dimana hal ini diperkuat hadits lain riwayat Anas ra dalam shahih Bukhari-Muslim.

أَمْرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ إِلَّا الْإِقَامَةَ

"Bilal diperintah menggenapkan adzan dan mengganjilkan iqamah, kecuali lafadz qad qamat as-shalah"

Dalam hadits ini dijelaskan bahwa kalimat iqamah diucapkan sekali, selain lafadz "Qad qâmat as-Shalâh" yang dibaca dua kali⁵.

⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 53-58

MUJMAL

المُجْمَلُ

<p>مَا لَمْ تَتَّضِحْ دَلَالَتُهُ فَلَا إِجْمَالَ فِي آيَةِ السَّرِقَةِ وَنَحْوِ حُرْمَتِ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ، وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ، لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ، رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ، لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقَاتِحَةِ الْكِتَابِ لَوْضُوحِ دَلَالَةِ الْكُلِّ وَخَالَفَ قَوْمٌ</p>	<p>Suatu perkara yang tidak jelas <i>dilalah</i>-nya (arah maknanya). Maka tidak ada sifat <i>mujmal</i> dalam ayat tentang pencurian, dan contoh-contoh semacam,</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ ▪ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ▪ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ ▪ رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ dan ▪ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقَاتِحَةِ الْكِتَابِ <p>karena <i>dilalah</i> dari masing-masing sudah jelas. Segolongan ulama berbeda pendapat dalam semuanya.</p>
---	---

PENGERTIAN MUJMAL

Mujmal secara bahasa adalah bercampur. Secara istilah, *mujmal* adalah ucapan atau perbuatan yang *dalalah*-nya (arah maknanya) tidak jelas. Mengecualikan kata *muhmal* (tidak terpakai), karena tidak ada *dalalah*-nya dan *mubayyan* (sudah dijelaskan), karena *dalalah*-nya sudah jelas. Contoh *mujmal* dalam ucapan, seperti lafadz **فُرُؤُ** yang mungkin diartikan suci dan haid, karena *musytarak* (dipersekutukan) antara dua makna tersebut. Dan contoh *mujmal* dalam perbuatan, seperti hadits yang menjelaskan bahwa Nabi saw meninggalkan tasyahud dan berdiri melakukan rakaat ketiga. Ada kemungkinan Nabi meninggalkan dengan sengaja, sehingga hukum tasyahud hanya sunnah dan boleh ditinggalkan. Kemungkinan yang lain Nabi saw meninggalkan karena lupa, sehingga hukum tasyahud adalah wajib.

Mujmal terbagi menjadi tiga macam.

1. Lafadz yang secara lughat tidak dipahami maknanya. Penyebabnya adalah lafadz tersebut *gharib* (tidak terpakai umum), seperti kata **الْمُنُوعُ** sebelum ditafsiri.
2. Lafadz yang maknanya diketahui secara lughat, namun tidak dikehendaki, dan justru menghendaki makna lain. Penyebabnya adalah pembicara sengaja menyamarkan. Seperti kata; **الرِّبَى** (*riba*), **الصَّلَاةُ** (*shalat*) dan **الزَّكَاةُ** (*zakat*).

3. Lafadz yang maknanya diketahui secara lughat, namun berjumlah banyak dan yang dikehendaki hanya satu serta tidak mungkin menentukannya karena buntutnya metode tarjih. Seperti lafadz *musytarak*. Penyebabnya adalah banyaknya *wadli'* (pembuat bahasa) atau terlupakannya pembuat bahasa pertama, jika pembuatnya selain Allah SWT⁶.

SILANG PENDAPAT KE-MUJMAL-AN BEBERAPA CONTOH

Berikut ini beberapa contoh lafadz yang tergolong bukan *mujmal*, karena dilalah dari masing-masing sudah jelas. Meskipun segolongan ulama berbeda pendapat dalam semuanya.

1. Ayat tentang pencurian, (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨) (*laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya*). Ayat ini tidak bersifat *mujmal* baik dalam menjelaskan makna *الْيَدُ* (tangan) atau *الْقَطْعُ* (pemotongan). Berbeda dengan pendapat sebagian Hanafiyah. Mereka mengatakan, ayat tersebut *mujmal* dalam menjelaskan makna *الْيَدُ*, kerana *الْيَدُ* diucapkan untuk keseluruhan (dari ujung jari sampai pundak) dan untuk sebagian, adakalanya sampai pergelangan, atau sampai siku. Hal ini berarti menganggap lafadz *الْيَدُ* sebagai *musytarak* (dipersekutukan). Selain itu, ayat di atas juga *mujmal* dalam menjelaskan makna *الْقَطْعُ*, kerana *الْقَطْعُ* diucapkan untuk makna memotong dan melukai. Dan salah satu dari semua makna tersebut tidak ada yang *dhahir*. Sedangkan pemotongan Nabi SAW mulai dari pergelangan tangan menjadi penjelas (*mubayyin*) bahwa yang dikehendaki adalah memotong dari pergelangan tangan. Argumentasi ini ditanggapi pendapat pertama, bahwa makna *dhahir* dari *الْيَدُ* adalah keseluruhan anggota tangan sampai pundak, dan makna *dhahir* dari *الْقَطْعُ* adalah memotong. Dan pemotongan Nabi SAW mulai dari pergelangan tangan menjelaskan bahwa yang dikehendaki dari kata *الْيَدُ* adalah sebagian. Dan hal ini tergolong *majaz*, dimana menurut tinjauan kaidah, *majaz* lebih baik dibandingkan *isytirak*⁷.
2. Contoh semacam (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء : ٢٣) (*diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu*). Berbeda dengan pendapat Imam al-Karkhi dan

⁶ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat*, hal. 87

⁷ Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*, vol I hal. 433 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 53-58

sebagian Ashhab As-Syafi'i yang mengatakan, bahwa penyandaran hukum haram pada benda ('ain) tidak dibenarkan, karena hukum hanya berhubungan dengan perbuatan manusia. Sehingga harus ada perbuatan yang dikira-kirakan dalam contoh tersebut. Dalam hal ini memungkinkan adanya beberapa alternatif lafadz yang dikira-kirakan, padahal tidak ada *murajjih* (faktor yang mengunggulkan) antara satu persatunya dengan yang lain. Sehingga kemudian menjadi berstatus *mujmal*. Argumentasi ini dibantah oleh pendapat pertama, bahwa *murajjih* jelas keberadaannya, yakni berupa 'urf. 'Urf telah menetapkan bahwa yang dikehendaki dalam contoh di atas adalah keharaman *istimta'* (mencumbui), baik dengan menyentubuhi atau yang lain.

3. Contoh semacam (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (المائدة : ٦) (*dan usaplah kepalamu!*). Berbeda dengan pendapat sebagian Hanafiyah yang mengatakan, ayat tersebut *mujmal*, karena mengusap mungkin diarahkan pada seluruh kepala atau sebagian kepala. Dan mengusapnya Nabi SAW atas ubun-ubun menjadi penjelas (*mubayyin*) atas hal tersebut. Argumentasi ini ditanggapi oleh pendapat pertama, bahwa kemungkinan tersebut tidak ada. Karena yang dimaksud dalam ayat adalah kemutlakan 'mengusap' yang bisa mengarah pada batas minimal dari makna 'mengusap' atau selainnya.
4. Contoh HR. Tirmidzi; لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ (*tidak ada nikah yang sah kecuali dengan adanya wali*). Berbeda pendapat dengan Imam Abi Bakar Al-Baqilani yang mengatakan, secara tekstual tidak dibenarkan menafikan nikah tanpa wali, padahal wali jelas ada. Sehingga harus dikira-kirakan kata-kata lain di dalamnya. Dan terjadi tarik ulur antara mengira-ngirakan kata 'sah' atau 'sempurna', dalam kondisi tidak ada *murajjih* (yang mengunggulkan) salah satunya. Sehingga statusnya menjadi *mujmal*. Pendapat pertama menanggapi, bahwa dalam contoh di atas ditemukan *murajjih* yang mengunggulkan kata 'sah' untuk dikira-kirakan. Yakni bahwa penafian hukum sah lebih dekat dengan penafian dzat (nikah itu sendiri), karena setiap perkara yang tidak sah, maka tidak diperhitungkan, dan seolah-olah tidak ada (*ma'dum*). Berbeda dengan penafian kesempurnaan, maka terkadang masih diperhitungkan.
5. Contoh HR. Baihaqi; رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ (*dibebaskan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan*). Berbeda dengan pendapat Imam Abu al-Husain Al-Bashri, Abu 'Abdillah Al-Bashri, dan sebagian Hanafiyah yang mengatakan bahwa pembebasan kesalahan tidak dibenarkan karena

kesalahan terlihat nyata adanya. Dengan demikian diperlukan pengiraan perkara lain. Dan terjadi tarik ulur mengenai beberapa perkara yang dikira-kirakan, dalam kondisi tidak ada *murajjih* (yang mengunggulkan) salah satunya. Sehingga menjadi berstatus *mujmal*. Pendapat pertama menanggapi, bahwa dalam contoh di atas ditemukan *murajjih* berupa 'urf yang mengarahkan makna yang dikehendaki adalah membebaskan *المُؤَاخَذَةُ* (siksaan).

6. Contoh HR. Bukhari-Muslim; *لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ* (*tidak ada shalat yang sah, kecuali dengan fatihab-nya kitab*). Berbeda dengan pendapat Imam Al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani. Kajian dalam contoh ini sama dengan contoh ke 4 di atas⁸.

<p>وَإِنَّمَا الْإِجْمَالُ فِي مِثْلِ الْقَرَأِ وَالنُّورِ وَالْحِسْمِ وَمِثْلِ الْمُخْتَارِ لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ يَغْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ التَّكَاجِ، إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ وَقَوْلُكَ زَيْدٌ طَيِّبٌ مَاهِرٌ، الثَّلَاثَةُ زَوْجٌ وَقَرْدٌ</p>	<p>Sesungguhnya <i>mujmal</i> ada dalam contoh seperti <i>القَرَأِ</i>, <i>النُّورِ</i>, <i>الحِسْمِ</i>, dan seperti kata <i>المُخْتَارِ</i> karena lafadz ini berkuat antara <i>fa'il</i> dan <i>maf'ul</i>. Serta firman Allah SWT:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ أَوْ يَغْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ التَّكَاجِ ▪ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ▪ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ <p>Sabda Nabi SAW:</p> <p>لَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ</p> <p>Dan ucapanmu;</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ زَيْدٌ طَيِّبٌ مَاهِرٌ ▪ الثَّلَاثَةُ زَوْجٌ وَقَرْدٌ
--	---

BEBERAPA CONTOH MUJMAL

Mujmal adakalanya terjadi dalam lafadz *mufrad* dan adakalanya dalam lafadz *murakkab*. Berikut contoh *mujmal* dalam lafadz *mufrad* dan faktor-faktor yang melatarbelakanginya.

1. Faktor peletakan lafadz untuk menunjukkan beberapa makna. Contoh, lafadz *القَرَأِ* yang mungkin diartikan suci dan haid, karena *musytarak* (dipersekutukan) antara dua makna tersebut.
2. Faktor kepentasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab kemiripan. Contoh, lafadz *النُّورِ* yang pantas diartikan akal dan cahaya

⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 58-60

matahari. Karena keduanya memiliki sisi kemiripan dapat memberikan petunjuk.

3. Faktor kepentasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab persamaan. Contoh, lafadz الْحِسْمُ yang pantas diartikan bumi dan langit. Karena keduanya memiliki persamaan dari sisi luas dan jumlah.
4. Faktor kepentasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab unsur 'i'lal (perubahan huruf 'illat) di dalamnya. Contoh, lafadz الْمُخْتَارِ karena lafadz ini berkuat antara fa'il dan maf'ul melalui proses penggantian huruf ya' yang berharakat kasrah atau fathah menjadi alif. Dan hanya dapat dibedakan menggunakan huruf jer, seperti مُحَمَّدًا dalam fa'il, dan أَوْ يَعْفُوَ dalam maf'ul.

Kemudian beberapa contoh *mujmal* dalam lafadz *murakkeab* di antaranya;

1. Firman Allah SWT; (البقرة : ٢٣٧) أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah). Karena makna ayat ini mungkin diarahkan pada wali dan suami. Imam As-Syafi'i mengarahkan pada suami, dan Imam Malik mengarahkan pada wali, karena keduanya memiliki dalil pendukung.
2. Firman Allah SWT; (المائدة : ١) إِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ (kecuali yang akan dibacakan kepadamu). Karena makna ayat ini tidak diketahui sebelum turun ayat lain yang menjelaskan, yakni ayat; (المائدة : ٣) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ...إِنِّع (diharamkan bagimu (memakan) bangkai). Dan ke-*mujmal*-an ayat di atas berdampak pada *mujmal*-nya *mustatsna minhu* (perkara yang dikecualikan), yakni (المائدة : ١) أَجَلَتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ (dihalalkan bagimu binatang ternak).
3. Firman Allah SWT; (آل عمران : ٧) وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ (Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya). Karena lafadz وَالرَّاسِخُونَ mungkin dijadikan permulaan (*ibtida'*) dan mungkin dijadikan '*athaf*' (bersambung dengan sebelumnya). Jumhur mengarahkannya pada *ibtida'* berdasarkan dalil bahwa seandainya lafadz وَالرَّاسِخُونَ dijadikan '*athaf*', maka tentunya lafadz بِهِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ menjadi *ibtida'*, dimana hal ini menyalahi kriterian bahasa yang fasih. Didukung dengan definisi pengarang atas *mutasyabih*, yakni ayat yang pengetahuan makna di dalamnya hanya dimiliki Allah SWT.

4. Sabda Nabi SAW: *لَا يَمْتَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ حَسْبَةً فِي جِدَارِهِ* (*janganlah seseorang dari kalian melarang tetangganya meletakkan kayu pada temboknya*). Karena *dhamir* (kata ganti) dalam lafadz *جِدَارِهِ* memungkinkan kembali pada *الأَحَدُ* dan *الْجَارُ*. Dalam hal ini Imam As-Syafi'i dalam qaul jadinya melarang seseorang meletakkan kayu pada tembok tetangganya tanpa disertai ijin. Dalam hal ini Imam As-Syafi'i mengembalikan *dhamir* pada lafadz *الْجَارُ*. Dipertegas dengan dalil HR. Hakim tentang khutbah Nabi SAW saat haji wada' ;

لَا يَحِلُّ لِأَمْرِيٍّ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ

"Tidak halal bagi seseorang dari harta saudaranya, kecuali sesuatu yang saudaranya berikan kepadanya dengan kerelaan hati"

- Sedangkan dalam qaul qadimnya, Imam As-Syafi'i tidak melarang, karena mengacu pada *dhabir* dari hadits bahwa *dhamir* tersebut sesuai runtutan semestinya kembali pada *الأَحَدُ*.
5. *مَاهِرٌ زَيْدٌ طَيْبٌ مَاهِرٌ* (*Zaid adalah tabib yang ahli*). Karena lafadz *مَاهِرٌ* memungkinkan kembali pada *طَيْبٌ* dan pada *زَيْدٌ*. Dan masing-masing akan berimplikasi perbedaan makna yang mencolok.
6. *الثَّلَاثَةُ زَوْجٌ وَزَوْجٌ* (*Tiga tersusun dari genap dan ganjil*). Karena lafadz *الثَّلَاثَةُ* memungkinkan disifati dengan dua sifat genap dan ganjil dan memungkinkan juz penyusunnya, yakni dua dan satu disifati dengan genap dan ganjil. Meskipun setelah menimbang *amr kharij* (faktor eksternal) berupa kebenaran ucapan dari pembicara, maka kemungkinan kedualah yang terpakai. Karena mengarahkan pada kemungkinan pertama akan mengakibatkan pembicara dianggap berbohong⁹.

وَالْأَصْحَحُ وَقُوْعُهُ فِي الْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ وَأَنَّ الْمُسَيَّ الشَّرْعِيَّ
أَوْضَحُ مِنَ اللُّغَوِيِّ وَقَدْ تَقَدَّمَ
فَإِنَّ تَعَدَّرَ حَقِيقَةً فَيُرَدُّ إِلَيْهِ
بِتَجَوُّزٍ أَوْ مُجْمَلٍ أَوْ يُحْمَلُ عَلَى
اللُّغَوِيِّ أَقْوَالٌ

Menurut Ashah, lafadz mujmal ada dalam Al-Kitab dan As-sunah, dan bahwasanya *musamma syar'i* (pemaknaan *syar'i*) lebih jelas dibanding *musamma lughawi*, dimana hal itu sudah tersebut di depan. Apabila *musamma syar'i* sulit diterapkan secara haqiqat, maka akan dikembalikan pada *musamma syar'i* secara majaz, atau lafadz tersebut berstatus mujmal, atau diarahkan pada lughawi, dalam hal ini terdapat beberapa pendapat.

⁹ *Ibid*, hal. 60-62, Jalal as-Suyuthi, *Syarah al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 264-265, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 288-289

EKSISTENSI DALIL MUJMAL

Menurut Ashah, lafadz *mujmal* ada dalam Al-Kitab dan As-sunah, dengan bukti contoh-contoh di atas. Sedangkan Imam Dawud Ad-Dhahiri menafikan keberadaannya. Ada kemungkinan kita pisahkan contoh-contoh di atas dengan mengatakan bahwa contoh pertama di atas (أَوْ يَعْقُوَ الَّذِي الْخ - البقرة : ٢٣٧) secara *dhabir* menunjukkan makna suami, karena dialah yang memiliki ikatan pernikahan. Contoh kedua (إِلَّا مَا يُتَى - المائدة : ١) berbarengan dengan ayat yang mentafsirinya, yakni الْخ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...إِلَّخ. Contoh ketiga (وَالرَّاسِخُونَ - آل عمران : ٧) secara *dhabir* menunjukkan *ibtida'* (permulaan). Dan contoh keempat (لَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ) secara *dhabir* kembali pada lafadz الْأَحَدُ, karena lafadz ini adalah pusat perbincangan.

PENERAPAN MUSAMMA SYAR'I DAN LUGHAWI

Menurut Ashah, *musamma syar'i* (pemaknaan *syar'i*) pada sebuah lafadz lebih jelas dibanding *musamma lughawi* dalam konteks *urf syar'i*, lantaran Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat, hingga kemudian diarahkan pada *syar'i*. Menurut pendapat kedua, statusnya tidak lebih jelas dalam *nabi*. Imam Al-Ghazali mengatakan, berstatus *mujmal*, sedangkan Imam Al-Amidi mengatakan, diarahkan pada *lughawi*. Dan masalah ini telah dibahas dalam pembahasan pembagian lafadz menjadi hakikat dan majaz terdahulu.

Kemudian apabila *musamma syar'i* sulit diterapkan pada sebuah lafadz secara haqiqat, maka dalam hal ini terjadi silang pendapat;

1. Dikembalikan pada *musamma syar'i* secara majaz. Hal ini demi menjaga keberadaan *syar'i* sebisa mungkin. Pendapat ini dipilih pengarang dalam Syarh al-Mukhtashar.
2. Diarahkan pada *lughawi*, dalam rangka mendahulukan hakikat dari majaz.
3. Lafadz tersebut berstatus *mujmal*, karena berkutut antara *majaz syar'i* dan *musamma lughawi*.

Contoh permasalahan ini adalah HR. Tirmidzi ;

الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ الْكَلَامَ

"*Thawaf di Baitullah seperti shalat, hanya saja sesungguhnya Allah SWT menghalalkan berbicara di dalamnya*"

Dalam hadits ini pemaknaan shalat secara *syar'i* sulit diterapkan, maka menurut pendapat pertama, dikembalikan pada *musamma syar'i* secara

majas dengan mengatakan “thawaf seperti shalat” dalam persoalan harus bersuci, niat dan selainnya. Menurut pendapat kedua, diarahkan pada *musamma lughawi*, yakni doa kebaikan, karena thawaf memuat doa-doa tersebut. Sehingga tidak disyaratkan suci, niat dan hal-hal lain. Menurut pendapat ketiga, berstatus *mujmal*, karena berkuat pada dua perkara yang memungkinkan¹⁰.

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ اللَّفْظَ الْمُسْتَعْمَلَ
لِمَعْنَى تَارَةً وَلِمَعْنَيْنِ لَيْسَ ذَلِكَ
الْمَعْنَى أَحَدَهُمَا مُجْمَلٌ فَإِنْ كَانَ
أَحَدَهُمَا فَيَعْمَلُ بِهِ وَيُوقَفُ
الْآخَرَ

Menurut pendapat yang dipilih, bahwa lafadz yang suatu saat terpakai pada satu makna, dan saat yang lain pada dua makna, dimana makna pertama bukan salah satu dari kedua makna tersebut, maka lafadz tersebut berstatus *mujmal*. Dan apabila makna pertama adalah salah satu dari keduanya, maka makna tersebut wajib diamalkan, sedangkan makna yang lain ditanggihkan.

MUJMAL KARENA FAKTOR PEMAKAIAN MAKNA

Apabila pembawa syariat menyampaikan sebuah lafadz yang mutlak, dimana lafadz tersebut memiliki dua pemakaian. Sekali waktu terpakai pada satu makna, dan saat yang lain pada dua makna. Dan makna pertama bukan salah satu dari kedua makna ini, serta kedudukan dua pemakaian tersebut setara. Maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama;

1. Pendapat Ashah, lafadz tersebut berstatus *mujmal*.
2. Pendapat kedua, diarahkan pada dua makna tersebut, karena akan lebih banyak mendatangkan faidah.

Contoh dalam HR. Muslim;

لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ

“Tidak boleh menikah seseorang yang berihram, juga tidak boleh dinikahi”

Mengacu pada pemaknaan “nikah” yang dipersekutukan antara akad dan persetubuhan, maka ketika diarahkan pada makna persetubuhan, akan menghasilkan satu makna, yakni seseorang yang berihram dilarang menyetubuhi dan memberi kesempatan orang lain menyetubuhinya. Dan apabila diarahkan pada makna akad, akan menghasilkan dua makna, yakni seseorang yang berihram dilarang melakukan akad untuk dirinya sendiri dan melakukan akad untuk orang lain, dimana kedua makna ini ada kadar yang dipersekutukan, yakni kemutlakan akad.

¹⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 62-63

Kemudian apabila makna pertama adalah salah satu dari kedua makna, maka makna tersebut wajib diamalkan, karena makna ini ada dalam dua pemakaian. Sedangkan makna yang lain ditanggihkan, karena masih berkuat pada beberapa kemungkinan. Pendapat lain mengatakan, makna lain ini juga diamalkan, karena akan mendatangkan lebih banyak faidah. Contoh HR. Muslim;

الْقَيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَالِيَّهَا

"Wanita janda lebih berhak atas dirinya dibandingkan walinya"

Pemakaian pertama dari lafadz hadits adalah pada satu makna, yakni wanita janda boleh mengakadi dirinya sendiri. Sedangkan pemakaian kedua adalah pada dua makna, yaitu wanita janda boleh mengakadi dirinya sendiri dan memberi ijin walinya untuk mengakadi tanpa ada *ijbar* (paksaan). Dimana salah satu dari kedua makna ini adalah makna yang dihasilkan pemakaian pertama. Imam Abi Hanifah mengatakan, boleh mengakadi dirinya sendiri. Sebagian Ashhab As-Syafi'i juga berpendapat sama, namun dalam kondisi berada di suatu tempat dimana wali dan hakim tidak dijumpai. Imam Yunus bin Abd al-A'la menukil pendapat ini dari Imam As-Syafi'i¹¹.

Wallahu a'lam bis shawab

¹¹ *Ibid*, hal. 64-65 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 291

BAYAN

الْبَيَانُ

<p>إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيْزِ الْإِشْكَالِ إِلَى حَيْزِ التَّجَلِّيِّ وَإِنَّمَا يَجِبُ لِمَنْ أُرِيدَ فَهْمُهُ اتِّفَاقًا لِحَاجَتِهِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ بِالْفِعْلِ وَأَنَّ الْمَظْنُونِ يَبِينُ الْمَعْلُومَ</p>	<p>Adalah mengeluarkan sesuatu dari keadaan tidak jelas (<i>musykil</i>) menuju keadaan jelas (<i>tajalby</i>). <i>Bayan</i> menjadi kewajiban bagi orang yang diharapkan memahami sesuatu yang <i>musykil</i>, berdasarkan kesepakatan ulama. Karena dia membutuhkannya. Menurut Ashah, <i>bayan</i> terkadang menggunakan perbuatan, dan bahwasanya dalil yang menunjukkan <i>dhan</i> bisa menjadi bayan dari dalil yang bersifat yakin.</p>
---	---

DEFINISI DAN HUKUM BAYAN

Pengertian *bayan* secara bahasa adalah penjelasan. Secara istilah, *bayan* adalah mengeluarkan sesuatu yang bersifat tidak jelas (*musykil*) menuju sifat jelas (*tajalby*). Sedangkan mendatangkan lafadz *dhabir* tanpa didahului *musykil*, tidak disebut sebagai *bayan*.

Ulama sepakat, *bayan* menjadi kewajiban (belas kasihan dari Allah SWT) bagi orang yang dikehendaki Allah SWT memahami sesuatu yang *musykil*. Karena orang tersebut butuh untuk diamalkan atau difatwakan. Sedangkan selain orang sebagaimana di atas tidak ada keharusan, karena tidak ada keterkaitan padanya, serta dia tidak membutuhkannya.

RUKUN DAN BENTUK-BENTUK BAYAN

Rukun dari bayan ada tiga macam;

1. *Mubayyan* (yang dijelaskan), yakni dalil *mujmal* dan *dhabir*.
2. *Mubayyan* lahu, yakni orang mukallaf yang terkena khithab.
3. *Mubayyin* (yang menjelaskan), ada beberapa macam;
 - a. Berbentuk ucapan. Adakalanya dari Allah swt contoh QS. Al-Baqarah;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبُّوا بَقَرَةً

"*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina*"

Sebagai bayan dari firman Allah swt QS. Al-Baqarah : 69:

صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْ نَهَا تَسْرُ التَّاطِرِينَ

“Adalah sapi betina yang kuning, yang kuning tua warnanya, lagi menyenangkan orang-orang yang memandangnya”

Adakalanya dari Nabi SAW, contoh, sabda Nabi;

فِيَمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ الْعُثْرُ

“Dalam tanaman yang diairi dengan air hujan ada kewajiban zakat sepersepuluh”.

Sebagai bayan dari firman Allah swt QS. Al-An’am:141:

وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

“Dan tunaikanlah bakunya di hari memetik hasilnya”

- b. Berbentuk perbuatan Nabi SAW. Disampaikan oleh pendapat Ashah. Contoh, sabda Nabi saw;

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

“Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihatku melakukan shalat”

Sabda dalam hadits ini menunjukkan bahwa perbuatan Nabi SAW dalam mengerjakan shalat menjadi bayan dari firman Allah swt QS. Al-An’am:72

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dirikanlah shalat”

Pendapat lain, tidak diperbolehkan menggunakan perbuatan. Karena lamanya masa dari perbuatan, hingga berakibat pengakhiran bayan, padahal memungkinkan digegaskan dengan ucapan. Hal semacam ini secara akal tidak boleh terjadi. Pendapat Ashah menanggapi, ketidakbolehan tersebut tidak bisa diterima, karena boleh mengakhirkan bayan sampai waktunya dilakukan atau karena tujuan tertentu.

Termasuk perbuatan Nabi SAW adalah bayan menggunakan *taqrir* (ketetapan), *kitabah* (tulisan), dan *isyarah* (isyarat). Menurut pengarang kitab Al-Wadhih dari kalangan Hanafiyah, tidak ada silang pendapat mengenai bayan menggunakan *kitabah* dan *isyarah*.

Contoh *kitabah*, surat yang dikirim Nabi saw pada penduduk Yaman tentang penjelasan *diyath* nyawa dan anggota badan. Juga surat yang dikirimkan Nabi saw tentang penjelasan kadar zakat.

Contoh *isyarah*, Nabi saw yang berisyarat dengan kesepuluh jarinya sebanyak tiga kali sebagai penjelasan tentang bilangan hari dalam satu bulan, yakni tiga puluh hari. Kemudian Beliau mengulangi isyaratnya tiga kali dan pada ketiga kalinya mengurangi satu jarinya, yang artinya bulan terkadang hanya dua puluh sembilan hari¹².

¹² DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 220-222, Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 292, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 65-66

MENJELASKAN DALIL MA'LUM DENGAN MADHNUN

Menurut Ashah, dalil yang bersifat *dhan* (*madhnun*) sisi matannya diperbolehkan menjadi bayan dari dalil *ma'lum* (*qath'i*) matannya, seperti Al-Qur'an, As-Sunnah yang mutawatir. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena derajat *madhnun* di bawah *ma'lum*. Disanggah oleh Ashah, bahwa dalam hal ini *madhnun* diposisikan setara dengan *ma'lum* karena unsur kejelasan yang akan digunakan sebagai bayan. Dari penjelasan di atas, dapat dipetakan silang pendapat ulama sebagai berikut;

1. Bayan (dalil penjelas) harus lebih kuat dibandingkan *mubayyan* (yang dijelaskan). Versi ini dipilih oleh Imam Ibn Al-Hajib.
2. Bayan diperbolehkan setara dengan *mubayyan*-nya. Disampaikan Imam Al-Karkhi.
3. Apabila kewajiban bersifat umum bagi seluruh mukallaf, seperti shalat, maka bayan harus *ma'lum* dan *mutawatir*. Namun jika tidak, dan hanya diketahui terbatas oleh golongan ulama, seperti nishab pencurian dan hukum-hukum budak *mukatab*, maka hadits ahad diterima sebagai bayan. Versi ini diriwayatkan Al-Qadhi dari ulama Iraq¹³.

وَأَنَّ الْمُتَقَدَّمَ، وَإِنْ جَهَلْنَا عَيْتَهُ
مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ هُوَ الْبَيِّنُ وَإِنْ
لَمْ يَتَّفِقِ الْبَيِّنَانِ كَمَا لَوْ طَافَ
بَعْدَ الْحَجِّ طَوَاقِينَ، وَأَمَرَ بِوَاحِدٍ
فَالْقَوْلُ وَفِعْلُهُ نَدْبٌ أَوْ وَاجِبٌ
مُّتَقَدِّمًا أَوْ مُتَأَخِّرًا وَقَالَ أَبُو
الْحُسَيْنِ الْمُتَقَدِّمُ

Dan menurut Ashah, dalil yang lebih dahulu, meskipun keberadaannya kita tidak tahu, baik ucapan atau perbuatan adalah dalil penjelas (*mubayyin*). Apabila dua bayan tidak cocok, sebagaimana jikalau Nabi SAW melakukan thawaf dua kali setelah turunnya ayat haji, kemudian Beliau memerintahkan thawaf satu kali, maka yang menjadi bayan adalah ucapan, sedangkan perbuatan Nabi SAW (yang melebihi tuntutan ucapan Beliau) hukumnya sunnah atau wajib, baik ada di depan atau di akhir. Imam Abu Al-Husain mengatakan, yang terdahulu adalah bayan.

MENDAHULUINYA PERBUATAN ATAU UCAPAN

Apabila bayan muncul berbentuk ucapan dan perbuatan, dimana keduanya cocok (sepadan) dalam penjelasannya, dalam arti salah satunya tidak melebihi atau kurang dari yang lain, semisal contoh, setelah turun ayat tentang ibadah haji yang memuat thawaf di dalamnya, Nabi SAW melakukan thawaf satu kali dan memerintahkan thawaf satu kali. Maka

¹³ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 267 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 101

mengenai posisi dalil yang menjadi penjelas (*mubayyin*), ulama berselisih pendapat;

1. Menurut Ashah, yang menjadi *mubayyin* adalah yang lebih dahulu, dan dalil yang lain (kedua) berstatus mengukuhkannya (*ta'kid*), meskipun kekuatannya di bawah dalil pertama. Baik kita mengetahui keberadaan dalil yang lebih dahulu, atau tidak mengetahuinya.
2. Menurut pendapat kedua, apabila dalil kedua kekuatannya di bawah dalil pertama, maka dalil kedua inilah yang menjadi *mubayyin*. Karena sebuah perkara tidak dikukuhkan dengan perkara yang lebih rendah kekuatannya. Namun argumentasi ini ditanggapi, bahwa alasan semacam itu dapat dibenarkan dalam konteks pengukuhan (*ta'kid*) dengan sesuatu yang tidak bisa berdiri sendiri, seperti menggunakan lafadz **جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ** (*Kaum telah datang seluruhnya*), dimana dari sisi cakupannya lafadz **كُلُّ** lebih kuat dibandingkan lafadz **الْقَوْمُ**. Dan jika dengan sesuatu yang bisa berdiri sendiri, seperti ucapan dan perbuatan, maka hal ini tidak dilarang, bahkan boleh mengukuhkan perbuatan yang lebih kuat dengan ucapan yang kekuatannya lebih rendah.

Sedangkan apabila keduanya (ucapan dan perbuatan) tidak cocok (sepadan) dalam penjelasannya, dalam arti salah satunya melebihi atau kurang dari yang lain, semisal contoh, setelah turunnya ayat haji, Nabi SAW melakukan thawaf dua kali dan memerintahkan thawaf satu kali. Atau sebaliknya, melakukan thawaf satu kali dan memerintahkan thawaf dua kali. Maka mengenai posisi dalil yang menjadi penjelas (*mubayyin*), ulama juga berselisih pendapat;

1. Pendapat pertama, yang menjadi *bayan* adalah ucapan, baik posisi ucapan mendahului perbuatan, atau lebih akhir, karena ucapan lebih kuat lantaran menunjukkan *bayan* dengan sendirinya tanpa perantara dan perbuatan menunjukkan *bayan* dengan perantara ucapan. Sedangkan perbuatan Nabi SAW yang melebihi tuntutan sabda (ucapan)nya, hukumnya bisa jadi sunnah atau wajib bagi Beliau, bukan bagi umatnya. Dan perbuatan yang berkurang dari sabdanya, menjadi *takhfif* (keringanan) bagi Beliau. Hal ini dalam rangka mengkompromikan dua dalil.
2. Pendapat kedua, disampaikan oleh Imam Abu Al-Husain Al-Bashri, bahwa yang terdahulu adalah *bayan*. Sehingga apabila yang lebih dahulu adalah ucapan, maka hukum perbuatan sama dengan pendapat pertama di atas. Namun jika perbuatan yang lebih dahulu, maka

ucapan berposisi menasakh perkara yang melebihi dari salah satunya serta ucapan menuntut perkara yang melebihinya¹⁴.

مَسْأَلَةٌ: تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ
الْفِعْلِ غَيْرُ وَاقِعٍ وَإِنْ جَاَزَ وَ إِلَى
وَقْتِهِ وَاقِعٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ سَوَاءً كَانَ
لِلْمُبَيِّنِ ظَاهِرٌ أَمْ لَا وَتَالِيهَا يَمْتَنِعُ فِي
غَيْرِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا لَهُ ظَاهِرٌ
وَرَابِعُهَا يَمْتَنِعُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ
الْإِجْمَالِيِّ فِيمَا لَهُ ظَاهِرٌ بِخِلَافِ
الْمُشْتَرَكِ وَالْمُتَوَاطِئِ وَخَامِسُهَا فِي
غَيْرِ النَّسْخِ وَقِيلَ يَجُوزُ تَأْخِيرُ
النَّسْخِ اتِّفَاقًا وَسَادِسُهَا لَا يَجُوزُ
تَأْخِيرُ بَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ
وَعَلَى الْمَنْعِ الْمُخْتَارِ أَنَّهُ يَجُوزُ
لِلرَّسُولِ ﷺ تَأْخِيرُ التَّبْلِيغِ إِلَى
الْحَاجَةِ وَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ لَا يَعْلَمَ
الْمَوْجُودَ بِالْمُخْتَصِّصِ وَلَا بِأَنَّهُ
مُخْتَصِّصٌ

Masalah : mengakhirkan *bayan* dari waktu pelaksanaan adalah tidak terjadi, meskipun boleh terjadi. Sedangkan mengakhirkannya (dari waktu khithab) sampai waktu pelaksanaan diakui keberadaannya menurut jumbuh, baik dalil yang dijelaskan memiliki dzahir atau tidak. Pendapat ketiga, mencegah mengakhirkan *bayan* dalam selain *mujmal* yang memiliki dzahir. Pendapat keempat, mencegah mengakhirkan bayan berbentuk *ijmali* (global) dalam lafadz yang memiliki dzahir, beda halnya dengan lafadz *musytarak* dan *mutawathi*'. Pendapat kelima, mencegah mengakhirkan *bayan* dalam selain nasakh, versi lain mengatakan boleh mengakhirkan *bayan* dalam nasakh secara mufakat. Pendapat keenam, tidak boleh mengakhirkan sebagian *bayan*, tidak sebagian yang lain.

Mengikuti pendapat yang mencegah pengakhiran *bayan*, maka menurut pendapat terpilih, diperbolehkan bagi Rasul SAW mengakhirkan tabligh sampai waktu hajat. Dan bahwasanya diperbolehkan seorang mukallaf tidak mengetahui bahwa sebuah perkara yang wujud merupakan dzatiah *mukhabssish* dan bahwa hal itu adalah *mukhabssish*.

MENGAKHIRKAN BAYAN

Mengakhirkan bayan atas dalil *mujmal* atau *dhabir* yang tidak dikehendaki sisi *dhabir*-nya dari waktu pelaksanaan adalah tidak terjadi, meskipun secara akal dan syara' boleh terjadi menurut ulama yang memperbolehkan menuntut sesuatu yang tidak mampu dilakukan (*taklif ma la yuthaq*). Sedangkan mengenai pengakhiran *bayan* dari waktu *khithab* sampai waktu pelaksanaan, ulama berselisih pendapat;

¹⁴ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 102 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 294

1. Menurut jumhur, boleh dan diakui keberadaannya, baik dalil yang dijelaskan berbentuk *dhahir*, dimana hal ini bukan *mujmal*, seperti dalil ‘am yang dijelaskan pentakhsishannya, mutlak yang dijelaskan penqayidannya dan petunjuk hukum yang dijelaskan penasakhannya. Atau dalil yang dijelaskan selain *dhahir*, yakni *mujmal*, seperti lafadz *musytarak* yang dijelaskan salah satu dari dua maknanya dan *muthawathi’* yang dijelaskan salah satu anggota makna yang terkandung.
2. Menurut Mu’tazilah dan Imam Abu Ishaq Al-Marwazi, tidak diperkenankan secara mutlak. Karena hal itu mencatatkan pemahaman makna yang dikehendaki saat khithab.
3. Menurut Imam Al-Karkhi, tidak diperkenankan pada dalil selain *mujmal*, yakni yang berbentuk *dhahir*. Karena akan mengkaburkan *mukhabthab* (penerima khithab) hingga terjerumus memahami makna yang tidak dikehendaki. Berbeda halnya ketika berbentuk dalil *mujmal*.
4. Diriwayatkan Imam Al-Abyani dalam Syarh Al-Burhan, kebalikan pendapat ketiga. Alasan yang digunakan, dalam dalil ‘am terdapat faidah secara global, tidak dalam dalil *mujmal*.
5. Menurut Imam Abu Al-Husain Al-Bashri, tidak diperkenankan mengakhirkan *bayan* berbentuk global (*ijmali*) dalam dalil yang berbentuk *dhahir*. Contoh, “dalil ‘am ini tertakhsish”, “dalil mutlak ini terqayidi”, dan “hukum ini ternasakh disertai pengganti”. Hal ini dikarenakan akan menjerumuskan *mukhabthab* pada makna yang tidak dikehendaki. Berbeda halnya dengan dalil yang berbentuk *mujmal*, seperti *musytarak* dan *mutawathi’*, maka boleh mengakhirkan *bayan* berbentuk global (*ijmali*) maupun perincian (*tafshili*). Contoh, “makna yang dikehendaki adalah salah satu dari dua makna ini”, dan “makna yang dikehendaki adalah salah satu anggota makna yang terkandung”.
6. Menurut Imam Al-Jubai, tidak diperkenankan dalam selain nasakh, karena membuat pemahaman makna dari lafadz menjadi cacat. Berbeda dengan nasakh, karena posisinya menghapus hukum atau menjelaskan habisnya masa berlakunya hukum. Namun menurut Al-Qadhi, Imam Haramain dan Al-Ghazali, boleh mengakhirkan *bayan* dalam nasakh secara mufakat. Dan silang pendapat terjadi dalam selain nasakh.
7. Pendapat lain, tidak boleh mengakhirkan sebagian *bayan*, dan mendahulukan sebagian yang lain. Artinya, *bayan* dilakukan secara bertahap, seperti sebagian pentakhsish dalil ‘am atau penqayidan dalil mutlak didatangkan berbarengan dengan khithab, kemudian setelah selang beberapa waktu didatangkan lagi sebelum waktu pelaksanaan

tiba. Karena akan berakibat membuat *mukhabthab* memahami bahwa perkara yang didahulukan adalah keseluruhan *bayan*, padahal hal ini tidak dikehendaki. Pendapat ini merupakan cabang dari pendapat pertama. Namun versi Ashah, mengakhirkan sebagian *bayan* diperbolehkan dan diakui keberadaannya.

Berikut beberapa contoh sebagai bukti diakuinya keberadaan pengakhiran *bayan* dari waktu *khithab* sampai waktu pelaksanaan;

a. Contoh 01;

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ (الأنفال : ٤١)

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah"

Ayat ini umum ('am) pada semua harta rampasan. Kemudian ditakshish HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ قَتَلَ فَتَيْلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْتَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ

"Barangsiapa membunuh seseorang (dalam perang), dan atas hal itu terdapat saksi baginya, maka baginya harta lucutan orang tersebut"

Hadits ini lebih akhir dari turunnya ayat di atas. Karena ayat tersebut turun saat perang Badar, sedangkan hadits ini turun saat perang Hunain.

b. Contoh 02;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذُبُّوا بَقَرَةً (البقرة : ٦٧)

"Adalah sapi betina yang kuning, yang kuning tua warnanya, lagi menyenangkan orang-orang yang memandangnya"

Lafadz di atas mutlak, kemudian diqayidi dengan beberapa jawaban atas pertanyaan Bani Israil dalam lanjutan ayatnya. Dalam contoh ini juga terdapat pengakhiran sebagian *bayan* dari sebagian yang lain.

c. Contoh 03;

يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذُبُّكَ (الصفات : ١٠٢)

"Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu"

Ayat ini menunjukkan perintah pada Nabi Ibrahim as untuk menyembelih anaknya. Kemudian dijelaskan penasakhannya dengan ayat;

وَقَدَيْتَاهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ (الصفات : ١٠٧)

*"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar"*¹⁵

¹⁵ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 103 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 268-269

MENGAKHIRKAN TABLIGH BAGI RASUL SAW

Menurut pendapat Al-Mukhtar, berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran bayan, maka diperbolehkan bagi Rasul SAW mengakhirkan tabligh (penyampaian) atas perkara yang diwahyukan kepadanya, baik Al-Qur'an atau yang lain sampai waktu hajat (dibutuhkan untuk diamalkan). Karena tidak menyebabkan pemahaman makna menjadi cacat. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan firman Allah SWT;

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (المائدة : ٦٧)

"Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu"

Maksud ayat ini adalah menyampaikan segera. Karena kewajiban menyampaikan wahyu sudah dimaklumi secara pasti berdasarkan akal, sehingga perintah dalam ayat tersebut tidak ada faidah selain menyegerakan penyampaian. Hal ini ditanggapi, bahwa faidah perintah di sini adalah menguatkan dalil akal dengan dalil naql.

Statemen Imam Ar-Razi, dan Al-Amidi menetapkan larangan mengakhirkan tabligh dalam Al-Qur'an. Karena membaca Al-Qur'an dinilai sebagai ibadah, dan Nabi SAW tidak pernah mengakhirkan tablighnya. Sedangkan selain Al-Qur'an, seperti hukum-hukum, sudah maklum adanya, bahwa terkadang Nabi SAW ditanyai tentang hukum, kemudian langsung dijawab, namun kadangkala ditangguhkan sampai turunnya wahyu¹⁶.

MENGETAHUI KEBERADAAN MUKHASSHISH

Masih berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran bayan, menurut pendapat Al-Mukhtar, diperbolehkan seorang mukallaf tidak mengetahui bahwa sebuah perkara yang wujud merupakan *dzatiyah mukhasshish* (pentakhsish) dan bahwa hal itu sifatnya menjadi *mukhasshish*, padahal dia tahu *dzatiyah* perkara tersebut. Seperti halnya ketika *mukhasshish* berupa akal, dan Allah SWT tidak memberikan pengetahuan sebab akal tersebut kepadanya.

Pendapat lain, tidak diperbolehkan dalam *mukhasshish* berbentuk dalil naql (*sam'i*), karena akan berakibat mengakhirkan pemberitahuan adanya bayan. Namun hal ini disangkal, bahwa yang dilarang hanyalah mengakhirkan bayan, dan hal ini tidak ada dalam persoalan tersebut. Adapun ketidaktahuan mukallaf atas *mukhasshish* sebab tidak meneliti adalah kecerobohan.

¹⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 67

Sedangkan *mukhashish* berbentuk akal, ulama menyepakati bahwa diperbolehkan bagi Allah SWT memperdengarkan lafadz umum ('am) pada seorang mukallaf, tanpa memberitahukan bahwa dalam akal terdapat sesuatu yang mentakhsishnya. Dan semua diserahkan pada analisa akal dari orang tersebut. Dan sebagai buktinya, ada beberapa kejadian dimana sebagian shahabat tidak mendengar dalil pentakhsish dan baru mendengarnya setelah rentang waktu tertentu.

1. Sayyidah Fatimah ra putri Nabi SAW saat menuntut warisannya dari harta peninggalan Nabi SAW, mengacu pada keumuman firman Allah SWT;

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (النساء : ١١)

"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu"
Kemudian Khalifah Abu Bakar ra mendebatnya dengan meriwayatkan HR. Bukhari-Muslim;

لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةً

"Kami (para Nabi) tidak diwaris. Apa yang kami tinggalkan adalah shadaqah"

2. Sayyidina Umar ibn Khattab ra yang tidak mengetahui dalil pentakhsish tentang kafir Majusi, dari firman Allah SWT;

فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Beliau berkata saat menyebutkan Majusi; "Aku tidak tahu bagaimana aku memperlakukan mereka". Kemudian Abdurrahman ibn 'Auf ra meriwayatkan sabda Nabi SAW dalam HR. As-Syafi'i;

سُئِلُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ

"Berlakukan bagi mereka seperti aturan pada Ahli Kitab"

Dalam sebuah hadits shahih dijelaskan, Sayyidina Umar ra tidak mengambil *jizyah* (pajak) dari kafir Majusi, sampai kemudian Abdurrahman ibn 'Auf ra mempersaksikan bahwa Rasulullah SAW telah mengambil *jizyah* dari kafir Majusi tanah Hajar¹⁷.

Wallahu a'lam bis shawab

¹⁷ *ibid* hal. 67

NASAKH

النَّسْخُ

<p>أُخْتَلِفَ فِي أَنَّهُ رَفَعُ أَوْ بَيَانُ وَالْمُخْتَارُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِحِطَابٍ فَلَا نَسْخَ بِالْعَقْلِ وَقَوْلُ الْإِمَامِ مَنْ سَقَطَ رِجْلَاهُ نُسِخَ عَسَلُهُمَا مَدْخُولٌ وَلَا بِالْإِجْمَاعِ وَ مَخَالَفَتُهُمْ تَتَضَمَّنُ نَاسِخًا</p>	<p>Diperdebatkan apakah nasakh adalah menghapus hukum, atau penjelasan masa berakhirnya hukum. Menurut pendapat yang dipilih, nasakh adalah menghapus hukum syar'i dengan sebuah khithab. Maka tidak sah hukumnya menasakh dengan menggunakan akal. Sedangkan ucapan Imam Ar-Razi, "Barangsiapa terputus kedua kakinya, maka dihapus basuhan keduanya", dianggap cacat. Tidak sah nasakh menggunakan ijma'. Berbedanya pelaku ijma' (atas nash) mengandung maksud penasakhan secara tersirat.</p>
--	---

DEFINISI NASAKH (PENGHAPUSAN HUKUM)

Nasakh secara lughat memiliki dua arti, menghilangkan dan memindah. *Nasakh* secara istilah diperdebatkan apakah menghapus hukum, atau penjelasan masa berakhirnya hukum. Menurut pendapat yang dipilih, nasakh adalah menghapus hukum syar'i dengan sebuah khithab. Dari definisi ini, disimpulkan beberapa persoalan.

1. Maksud 'menghapus' adalah bahwasanya khithab Allah swt mengikat perbuatan manusia, dimana seandainya dalil penasakh tidak ada, maka hukum tetap berlaku. Namun kemudian dalil penasakh menghapus dan memutus ikatan tersebut dari perbuatan manusia.
2. Dari kata 'hukum syar'i' mengecualikan penghapusan *ibahah ashliyah* (boleh secara asal), seperti menghapus bolehnya tidak berpuasa Ramadhan dengan kewajiban puasa Ramadhan.
3. Dari kata 'dengan khithab' mengecualikan penghapusan hukum dengan adanya kematian, gila, tidur dan lupa.

Dari penjelasan di atas, dapat difahami bahwa tidak sah hukumnya menasakh dengan menggunakan akal. Seseorang yang kewajiban ibadahnya gugur karena tidak mampu melakukannya, maka tidak dikatakan bahwa ibadah tersebut dinasakh baginya. Dari sinilah dapat diketahui bahwa statemen Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul; "Barangsiapa terputus kedua kakinya, maka dihapus basuhan keduanya",

dianggap cacat. Karena hilangnya hukum sebab hilangnya obyek atau *sabab*-nya secara istilah tidak disebut nasakh.

Dapat difahami juga bahwa nasakh tidak sah menggunakan ijma'. Karena ijma' sah terwujud pasca wafatnya Nabi SAW, dan nasakh tidak sah terjadi pasca wafatnya Nabi SAW. Sedangkan semasa Beliau hidup, dalil yang dijadikan pedoman adalah sabda Nabi SAW, bukan ucapan pelaku ijma'. Kemudian, berbedanya pelaku ijma' dari hukum yang ditunjukkan sebuah dalil nash, mengandung maksud penasakhan secara tersirat. Dan nasakh tersebut menjadi sandaran ijma' mereka¹⁸.

وَيَجُوزُ عَلَى الصَّحِيحِ نَسْخُ بَعْضِ
الْقُرْآنِ تِلَاوَةً وَحُكْمًا أَوْ أَحَدَهُمَا
فَقَطَّ وَنَسَخُ الْفِعْلِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ

Dan menurut pendapat shahih, diperbolehkan menasakh sebagian Al-Qur'an dari sisi tilawah dan hukum atau salah satunya saja. Serta diperbolehkan menasakh perbuatan sebelum memungkinkan dilaksanakan.

MENASAKH SEBAGIAN AL-QUR'AN

Ulama menyepakati bahwa menasakh seluruh Al-Qur'an secara syara' tidak diperbolehkan, meskipun secara akal boleh terjadi. Sedangkan mengenai menasakh sebagian Al-Qur'an, ulama berselisih pendapat;

1. Diperbolehkan menasakh sebagian Al-Qur'an dari sisi *tilawah* dan hukum atau salah satunya saja. Dan ini adalah pendapat yang shahih.
2. Tidak diperbolehkan menasakh sebagian Al-Qur'an, sebagaimana menasakh seluruhnya yang tidak diperbolehkan berdasarkan ijma'. Versi ini disampaikan Imam Al-Ashbihani.
3. Tidak diperbolehkan dalam sebagian Al-Qur'an menasakh *tilawah* tanpa menasakh hukum, dan sebaliknya. Karena hukum adalah perkara yang ditunjukkan lafadz, seandainya dikira-kirakan salah satunya tidak ada, maka akan menetapkan ketiadaan yang lain.

Berikut pembagian *nasakh* berdasarkan hukum, bacaan (*tilawah*) dan tulisan (*rasm*) secara lebih terperinci;

1. Menasakh hukum, menetapkan *tilawah* dan *rasm*. Contoh ini terdapat banyak dalam al-Qur'an. Salah satunya ayat tentang *'iddah*;

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ (البقرة: ٢٤٠)

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun"

¹⁸ *Ibid* hal. 68, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 271-272, dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 241-244

Dinasakh dengan ayat:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

“(hendaklah para isteri itu) menanggungkannya dirinya (ber’iddah) empat bulan sepuluh hari”

Ayat ini sebagaimana komentar ahli tafsir, turun lebih akhir dari ayat pertama, meskipun dari sisi bacaannya lebih dahulu.

2. Menasakh hukum, menetapkan *tilawah* dan *rasm*, serta menghilangkan *tilawah* ayat penasakh dan menetapkan hukumnya. Contoh firman Allah swt;

فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ (النساء : ١٥)

“Maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya”

Dinasakh hukumnya dengan dalil penasakh yang *tilawah* dan *rasm*-nya dinasakh, namun hukumnya ditetapkan, sebagaimana keterangan dalam hadits shahih, tentang ayat;

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ

“Laki-laki tua dan wanita tua ketika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti”

Dalam hadits shahih dijelaskan, ayat ini adalah Al-Qur’an yang dibaca, kemudian lafadznya dinasakh, namun hukumnya ditetapkan.

3. Menasakh *tilawah*, menetapkan hukum dan tidak diketahui dalil penasakhnya. Contoh;

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ

“Laki-laki tua dan wanita tua ketika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti”

Dikarenakan Nabi SAW memerintahkan merajam dua pezina *muhshan*, sebagaimana yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim.

4. Menasakh hukum dan *tilawah*, serta manasakh *tilawah* dan *rasm* dalil penasakh¹⁹, namun hukumnya ditetapkan. Contoh HR. Muslim dari ‘Aisyah ra :

كَانَ فِيهَا نَزْلُ عَشْرِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ فَنَسِخْنَ بِحِمْسَةٍ مَعْلُومَاتٍ

¹⁹ Maksud manasakh *rasm* adalah menasakh lafadz al-Qur’an. Artinya, menghilangkan wajibnya meyakini sifat qur’aniyah dalam lafadz tersebut, serta menghilangkan hukum-hukum khusus di dalamnya, seperti haramnya menyentuh bagi orang yang berhadats dan haramnya membaca bagi yang junub_ Syaikh Ahmad ibn ‘Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat*, hal 103

"Ada dalam perkara yang diturunkan, sepuluh susuan yang diketabui dapat menjadikan mahram. Kemudian dinasakh dengan lima susuan yang diketabui"²⁰.

MENASAKH PERBUATAN SEBELUM DILAKSANAKAN

Ulama menyepakati bahwa diperbolehkan menasakh perbuatan setelah diwajibkan atau disunnahkan sebelum terlaksana dan sesudah waktunya habis. Dan apabila sebelum waktu habis, maka ada dua bentuk;

1. Tidak memungkinkan dilaksanakan, baik karena waktu pelaksanaannya belum masuk atau sudah masuk, namun belum melewati masa yang cukup digunakan untuk melaksanakannya. Menurut pendapat shahih dan pilihan Jumbuh, diperbolehkan menasakhnya. Contoh, kisah tentang Nabi Ibrahim as yang diperintah menyembelih anaknya dalam ayat;

يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (الصفات : ١٠٢)

"Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu"

Kemudian penyembelihan tersebut dinasakh sebelum memungkinkan untuk dilaksanakan dengan ayat;

وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (الصفات : ١٠٧)

"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar"

Kemungkinan bahwa penasakhan dalam ayat di atas terjadi sesudah memungkinkan dilaksanakan bertolak belakang dengan *dhahir* (lahiriyah) dari sifat para Nabi dalam menjalankan perintah yang selalu bergegas melaksanakan meskipun waktu pelaksanaan longgar. Menurut pendapat lain, tidak diperbolehkan menasakhnya, karena *taklif* (tuntutan) belum *istiqrar* (tetap).

2. Memungkinkan dilaksanakan, karena waktu telah masuk dan sesudah melewati masa yang cukup digunakan untuk melaksanakannya. Imam Ibn Harun, Imam Haramain dan Al-Ghazali meriwayatkan kesepakatan ulama memperbolehkan nasakh dalam persoalan ini. Namun menurut statemen Imam Ibn Al-Hajib, dalam persoalan ini juga berlaku silang pendapat sebagaimana bagian pertama di atas. Imam Al-Hindi memperjelas hal ini, dan meriwayatkan bahwa Imam Al-Karkhi melarang nasakh²¹.

²⁰ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 246-247

²¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 273

وَالنَّسْخُ بِقُرْآنٍ لِقُرْآنٍ وَسُنَّةٍ
وَبِالسُّنَّةِ لِلْقُرْآنِ وَقِيلَ يَمْتَنِعُ
بِالْأَحَادِ وَالْحَقُّ لَمْ يَقَعْ إِلَّا
بِالْمُتَوَاتِرَةِ قَالَ الشَّافِعِيُّ
وَحَيْثُ وَقَعَ بِالسُّنَّةِ فَمَعَهَا
قُرْآنٌ أَوْ بِالْقُرْآنِ فَمَعَهُ سُنَّةٌ
عَاضِدَةٌ لَهُ تُبَيِّنُ تَوَافُقَ
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ

Diperbolehkan menasakh dengan Al-Qur'an atas Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dan juga menasakh dengan As-Sunnah atas Al-Qur'an. Menurut satu pendapat, tidak diperbolehkan menasakh Al-Qur'an dengan Sunnah Ahad. Pendapat yang benar, tidak ada nasakh Al-Qur'an kecuali dengan Sunnah Mutawatir. Imam As-Syafi'i berpendapat, seandainya menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah terjadi, maka pastilah Sunnah tersebut dibarengi dalil Al-Qur'an. Atau ditemukan nasakh As-Sunnah dengan Al-Qur'an, maka Al-Qur'an tersebut tentu dibarengi penguat dalil sunnah lain yang menjelaskan kecocokan Al-Kitab dan As-Sunnah.

PERINCIAN NASAKH DALAM AL-QUR'AN & AS-SUNNAH

Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah terdapat beragam bentuk *penasakh-an* yang legal dilakukan, dimana pada beberapa bagian, terdapat silang pendapat ulama di dalamnya. Perincian selengkapnya sebagai berikut;

1. Menasakh Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, contoh ayat tentang 'iddah;

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ (البقرة: ٢٤٠)

"Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah bingga setabun lamanya"

Dinasakh dengan ayat:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"(hendaklah para isteri itu) menanggubkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari"

2. Menasakh as-Sunnah dengan Al-Qur'an, contoh dinasakhnya hukum haram menggauli istri di malam hari bagi orang yang berpuasa yang ditetapkan berdasarkan as-Sunnah dengan firman Allah swt:

أُجِّلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (البقرة: ١٨٧)

"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu"

Menurut sebagian pendapat, manasakh as-Sunnah dengan Al-Qur'an tidak diperbolehkan karena firman Allah SWT;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam ayat ini Allah SWT menjadikan Nabi SAW sebagai penjelas atas Al-Qur'an, maka Al-Qur'an tidak bisa berfungsi sebagai penjelas bagi sunnah Nabi SAW. Hal ini disangkal, bahwa tidak dipersoalkan hal itu terjadi karena keduanya datang dari Allah SWT, sebagaimana dalam ayat;

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Bolehnya nasakh dipertegas dengan ayat;

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل : ٨٩)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu"

3. Menasakh as-Sunnah dengan as-Sunnah, contoh hadits :

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

"Bahwasanya wajibnya mandi hanyalah dari sebab keeluarannya sperma"

Dinasakh dengan hadits;

إِذَا التَّقَىٰ الْحِثَّتَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ

"Ketika dua bagian kemaluan yang dikhitan sejajar bertemu maka mandi sungguhlah wajib"

4. Menasakh Al-Qur'an dengan as-Sunnah, baik mutawatir maupun ahad. Berdasar firman Allah SWT;

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Contoh;

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ (البقرة :

(١٨٠

"Divajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya"

Dinasakh dengan HR. Tirmidzi;

لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

"Tidak ada wasiat yang sah bagi ahli waris"

Menurut sebagian pendapat, tidak diperbolehkan secara mutlak,

berdasar firman Allah SWT;

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي (يونس : ١٥)

"Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri".

Menasakh dengan As-Sunnah adalah mengganti dari diri Nabi SAW, dimana dalam ayat ini tidak diperkenankan. Hal ini disangkal, bahwa hal itu bukanlah dari diri Nabi SAW, namun semua dari Allah SWT;

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Menurut satu pendapat, tidak diperbolehkan menasakh Al-Qur'an dengan Sunnah Ahad. Pendapat yang benar, tidak ada nasakh Al-Qur'an kecuali dengan sunnah mutawatir. Imam As-Syafi'i berpendapat, seandainya menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah terjadi, maka pastilah Sunnah tersebut dibarengi dalil Al-Qur'an. Atau ditemukan nasakh As-Sunnah dengan Al-Qur'an, maka Al-Qur'an tersebut tentu dibarengi penguat dalil sunnah lain yang menjelaskan kecocokan Al-Kitab dan As-Sunnah. Contoh pe-nasakh-an menghadap Baitul Maqdis yang ditetapkan berdasarkan sunnah *fi'liyyah* (perbuatan) dalam hadits shahih Bukhari-Muslim dengan firman Allah;

قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرة ١٤٤)

"Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram"

Dan sebagai penguat, Nabi SAW juga menghadap Masjidil Haram²².

وَبِالْقِيَاسِ وَتَأْلِيفِهَا إِنْ كَانَ جَلِيًّا
وَالرَّابِعُ إِنْ كَانَ فِي زَمَنِهِ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالْعِلَّةُ
مَنْصُوصَةً وَنَسْخُ الْقِيَاسِ فِي زَمَنِهِ
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَشَرْطُ
تَأْسِخِهِ إِنْ كَانَ قِيَاسًا أَنْ يَكُونَ
أَجَلِيًّا وَفَقَا لِلْإِمَامِ وَخِلَافًا
لِلْأَمِيدِيِّ وَنَسْخُ الْفُحْوَى دُونَ

Diperbolehkan menasakh nash dengan qiyas. Pendapat ketiga, diperbolehkan apabila berbentuk qiyas jaliy, dan pendapat keempat, diperbolehkan apabila qiyas ada di masa Nabi SAW, di mana *'illat* di dalamnya manshushah (tertera tekstual). Diperbolehkan menasakh qiyas dimasa Nabi SAW, dan syarat penasakhnya jika berbentuk qiyas, haruslah lebih jelas (dibanding qiyas yang dinasakh), sependapat dengan imam Ar-Razi, berbeda dengan pendapat imam Amidi. Dan juga menasakh mafhum muwafaqah, tanpa menasakh asalnya, sebagaimana kebalikannya menurut pendapat shahih. Dan diperbolehkan menasakh dengan mafhum muwafaqah. Mayoritas ulama`

²² *Ibid*, hal. 273-275

أَصْلِهِ كَعَكْسِهِ عَلَى الصَّحِيحِ وَ
 النَّسْخُ بِهِ وَالْأَكْثَرُ أَنَّ نَسْخَ
 أَحَدِهِمَا يَسْتَلْزِمُ الْآخَرَ
 وَنَسْخُ الْمُخَالَفَةِ وَإِنْ تَجَرَّدَتْ عَنِ
 أَصْلِهَا لَا الْأَصْلُ دُونَهَا فِي الْأَظْهَرِ
 وَلَا النَّسْخُ بِهَا

berpendapat, bahwa menasakh salah satu dari
 mafhum muwafaqah dan asalnya, menetapkan
 pe-nasakh-an yang lain.
 Diperbolehkan menasakh mafhum
 mukhalafah, meskipun terpisah dari asalnya,
 namun tidak boleh menasakh asal, tanpa
 mafhum mukhalafah menurut pendapat
 Adzhar. Dan tidak boleh menasakh dengan
 mafhum mukhalafah.

MENASAKH NASH DENGAN QIYAS

Mengenai persoalan boleh tidaknya menasakh nash dengan qiyas, ulama berselisih pendapat;

1. Diperbolehkan menasakh nash dengan qiyas. Karena qiyas bersandar pada nash, sehingga seolah-olah nash sendirilah yang menasakh. Versi ini adalah pendapat shahih.
2. Tidak diperbolehkan, karena menghindari mendahulukan qiyas dari nash, dimana nash adalah asal bagi qiyas.
3. Diperbolehkan apabila berbentuk qiyas *jaliy*, bukan qiyas *khafi*, karena dianggap lemah.
4. Diperbolehkan apabila qiyas ada di masa Nabi SAW, dimana 'illat di dalamnya *manshushah* (tertera tekstual). Dan tidak boleh manakala 'illat berbentuk *mustanbathah* (digali melalui ijtihad), karena dianggap lemah. Juga tidak boleh manakala qiyas ditemukan setelah zaman Nabi SAW, karena nasakh sudah tidak berlaku.

PE-NASAKH-AN QIYAS DAN MAFHUM

Diperbolehkan menasakh qiyas yang ada semasa hidup Nabi SAW dengan nash atau qiyas yang lain. Dan jika penasakh berbentuk qiyas, maka diharuskan lebih jelas dibanding qiyas yang dinasakh. Hal ini sependapat dengan imam Ar-Razi. Dan tidak cukup menggunakan qiyas *adwan* (yang lebih rendah), karena tidak sebanding, atau qiyas *musawi* (yang setara), karena tidak ada faktor yang mengunggulkan (*murajjih*). Sedangkan Imam Al-Amidi mencukupkan dengan qiyas *musawi*.

Pe-nasakh-an juga dikenal pada mafhum *muwafaqah*. Menasakh mafhum *muwafaqah* sekaligus asalnya (*manthubq*), ulama sepakat memperbolehkan. Namun mengenai pe-nasakh-an salah satunya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat shahih, diperbolehkan menasakh mafhum

muwafaqah, baik *awlawi* maupun *musawi* tanpa menasakh asalnya (*manthbuq*), dan sebaliknya, menasakh asal tanpa menasakh mafhum *muwafaqah*. Karena mafhum *muwafaqah* dan asal adalah dua *madlul* berbeda, sehingga masing-masing dapat dinasakh tersendiri. Seperti, menasakh keharaman memukul kedua orang tua, tanpa menasakh keharaman *ta'fif* (mengatakan 'cis').

2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan menasakh masing-masing mafhum *muwafaqah* dan asal secara tersendiri. Karena mafhum *muwafaqah* adalah kelaziman dari asal, sehingga salah satunya tidak dapat dinasakh tanpa yang lain, karena akan menafikan kelaziman antara keduanya. Mayoritas ulama berpendapat, bahwa menasakh salah satu dari mafhum *muwafaqah* dan asalnya, menetapkan *penasakh-an* yang lain.
3. Pendapat ketiga, dipilih oleh Imam Ibn Al-Hajib, bagian pertama (menasakh mafhum *muwafaqah* tanpa menasakh asal) tidak diperbolehkan, karena tetapnya *malzum* manakala *lazim* ditiadakan tidak boleh terjadi. Berbeda dengan bagian kedua, karena tetapnya *lazim* manakala *malzum* ditiadakan boleh terjadi.

Sedangkan mengenai persoalan menasakh mafhum *mukhalafah*, ulama sepakat memperbolehkan manakala mafhum *mukhalafah* dinasakh bersama asalnya (*manthbuq*), atau tanpa asalnya. Contoh menasakh mafhum *mukhalafah* bersama asalnya adalah menasakh wajibnya zakat pada hewan yang digembalakan (*as-sâimah*) sekaligus menasakh mafhum *mukhalafah*-nya tentang tidak adanya kewajiban pada hewan yang diberi makan (*al-ma'lufah*), dimana keduanya ditunjukkan oleh hadits terdahulu (lihat bab mafhum). Selanjutnya eksistensi hewan yang diberi makan kembali pada keadaan sebelumnya, yakni mengikuti dalil umum tentang hukum asal dari perbuatan setelah datangnya syara' bahwa sesuatu yang mengandung *madlarat* haram hukumnya, dan yang bermanfaat mubah hukumnya. Contoh menasakh mafhum *mukhalafah* tanpa asalnya adalah hadits;

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

"Bahwasanya wajibnya mandi hanyalah dari sebab keluarnya sperma"

Mafhum *mukhalafah* dari hadits ini, yakni tidak wajib mandi manakala tidak mengeluarkan sperma, dinasakh dengan hadits;

إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ

"Ketika dua bagian kemaluan yang dikubitan sejajar bertemu maka mandi sungguhlah wajib"

Sedangkan menasakh asal, tanpa mafhum *mukhalafah*, imam Al-Hindi menyebutkan dua kemungkinan pendapat;

1. Menurut pendapat Adzhar, tidak boleh. Karena mafhum *mukhalafah* mengikuti asal, sehingga hilangnya asal menyebabkan hilangnya mafhum, namun hilangnya mafhum tidak selalu menghilangkan asal.
2. Pendapat kedua, diperbolehkan. Sedangkan mengikutinya mafhum *mukhalafah* pada asal adalah dari sisi penunjukan lafadz atas mafhum bersama asal, bukan dari sisi dzatiah asal²³.

ME-NASAKH DENGAN MAFHUM

Menurut Ashah, diperbolehkan menasakh dengan mafhum *muwafaqah*, seperti asalnya. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berpijak bahwa mafhum *muwafaqah* adalah qiyas, serta bahwasanya qiyas tidak boleh menasakh nash. Dan tidak boleh menasakh dengan mafhum *mukhalafah*, sebagaimana statemen Imam Ibn As-Sam'ani. Karena mafhum ini dinilai lemah untuk membandingi nash. Pendapat lain, yang diklaim shahih oleh Imam As-Syairazi, diperbolehkan seperti *manthuq*-nya, karena mafhum ini setara dengan *manthuq*²⁴.

<p>و تَسْخُ الْإِنشَاءِ وَلَوْ بَلْفِظِ الْقَضَاءِ أَوْ الْحَتْرِ أَوْ قَيْدِ بِالتَّأْيِيدِ، وَغَيْرِهِ مِثْلَ صَوْمُوا أَبْدًا صَوْمُوا حَتْمًا وَكَذَا الصَّوْمِ وَاجِبٌ مُسْتَمِرٌّ أَبْدًا إِذَا قَالَهُ إِنْشَاءً خِلَافًا لِابْنِ الْحَاجِبِ وَتَسْخُ الْإِخْبَارِ بِإِجَابِ الْإِخْبَارِ بِتَقْيِضِهِ لَا الْحَتْرِ وَقِيلَ يَجُوزُ إِنْ كَانَ عَنِ مُسْتَقْبَلِ</p>	<p>Diperbolehkan menasakh kalam <i>insya'</i>, meskipun menggunakan lafadz <i>qadla'</i> atau <i>khobar</i>, atau dibatasi dengan <i>ta'bid</i> (selamanya) dan yang lain, seperti <i>صَوْمُوا أَبْدًا</i>, juga <i>صَوْمُوا حَتْمًا</i>, <i>صَوْمُوا</i> apabila pembicara mengatakannya secara <i>insya'</i>, berbeda dengan pendapat Imam Ibn Hajib. Diperbolehkan menasakh ketetapan peng-<i>khobar</i>-an atas sebuah perkara, dengan ketetapan peng-<i>khobar</i>-an atas kebalikan perkara tersebut. Namun tidak boleh menasakh kalam <i>khobar</i>. Menurut sebagian pendapat diperbolehkan apabila tentang perkara di masa yang akan datang.</p>
--	---

PE-NASAKH-AN KALAM INSYA'

Mengenai persoalan ini, terdapat beberapa pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing;

²³ *Ibid*, hal. 276-277, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 115-118 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 305

²⁴ *Ibid*

1. Menurut Ashah, diperbolehkan menasakh kalam *insya`* secara mutlak, baik menggunakan lafadz *qadla`*, *khabar*, maupun dibatasi dengan *ta'bid* (selamanya).
2. Tidak diperbolehkan, apabila menggunakan lafadz *qadla`*, karena lafadz *qadla`* hanya terpakai untuk perkara yang tidak berubah, contoh;

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهَهُ (الإسراء: ٢٣)

“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia”

3. Tidak diperbolehkan, apabila menggunakan lafadz *khabar*, contoh;

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ (البقرة: ٢٢٨)

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu)”

Makna ayat ini adalah, “Hendaklah mereka menahan diri (menunggu)”. Pendapat yang dipilih Imam Ad-Daqaq ini memandang sisi lafadz. Sedangkan mayoritas ulama memandang sisi makna.

4. Tidak diperbolehkan, apabila dibatasi dengan *ta'bid* (selamanya) atau yang lain, seperti *صُومُوا حَتَّىٰ* (puasalah kalian selamanya), *صُومُوا حَتَّىٰ* (puasalah kalian secara pasti). Karena ada pertentangan antara nasakh dan *ta'bid* atau *tahtim* (memastikan), karena *ta'bid* menetapkan *istimrar* (terus berlangsung), sedangkan nasakh menafikannya²⁵. Sebagian pendapat, tidak diperbolehkan apabila batasan di atas digunakan dalam *jumlah ismiyah*, contoh *الصَّوْمُ وَاجِبٌ مُّسْتَمِرٌّ أَبَدًا* (puasa adalah kewajiban yang berlangsung selamanya), berbeda dengan contoh apabila pembicara mengatakannya secara *insya`*, berbeda *jumlah fi'liyah*, seperti contoh di atas. Karena *ta'bid* dalam *jumlah fi'liyah* membatasi perbuatan, dan dalam *jumlah ismiyah* membatasi kewajiban dan *istimrar* (terus berlangsung), dimana hal itu tidak ada pengaruhnya. Versi ini disampaikan Imam Ibn Hajib²⁶.

PE-NASAKH-AN IKHBAR

Mewajibkan seseorang untuk mengkhabarkan sebuah perkara, diperbolehkan dinasakh dengan mewajibkan untuk mengkhabarkan kebalikan perkara tersebut. Contoh, mewajibkan seseorang mengkhabarkan tentang berdirinya Zaid dengan mengatakan;

أَخْبِرُوا بِقِيَامِ زَيْدٍ

“Kalian khabarkanlah tentang berdirinya Zaid”

²⁵ Pertentangan antara nasakh dan *tahtim* tidak jelas, karena kewajiban sebelum dinasakh statusnya pasti_ *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 118

²⁶ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 118

Kemudian sebelum berdirinya Zaid dikhabarkan, mewajibkan mengkhabarkan Zaid tidak berdiri. Karena bisa jadi keadaan Zaid berubah dari berdiri menjadi tidak berdiri.

Menurut Mu'tazilah, tidak diperbolehkan manakala hal itu termasuk perkara yang tidak berubah-ubah keadaannya, seperti sifat baru pada alam semesta. Karena pengkhabaran tersebut termasuk kebohongan, dan tuntutan berbohong adalah *qabih* (jelek), maka Allah SWT dijauhkan dari hal tersebut. Contoh, mewajibkan seseorang mengkhabarkan tentang sifat baru pada alam semesta dengan mengatakan;

أَخْبِرُوا عَنِ الْعَالَمِ بِأَنَّهُ حَادِثٌ

"Kalian khabarkan tentang alam semesta bahwa sungguh alam semesta adalah baru"

Kemudian sebelum sifat baru pada alam semesta dikhabarkan, mewajibkan mengkhabarkan kebalikannya. Argumentasi Mu'tazilah tersebut dibantah, bahwa terkadang berbohong dilandasi tujuan baik, ulama fiqh menyebutkan beberapa keadaan yang mewajibkan seseorang berbohong, seperti saat menyembunyikan orang yang terzalimi dan ditanyai keberadaannya²⁷.

PE-NASAKH-AN KALAM KHABAR

Mengenai permasalahan menasakh *madlul* dari kalam *khabar*, ulama berselisih pendapat.

1. Tidak diperbolehkan menasakh *madlul* kalam *khabar*. Baik atas perkara yang berubah atau tidak berubah. Karena mengakibatkan persangkaan terjadinya kebohongan, manakala memberi *khabar* tentang sebuah perkara, kemudian memberi khabar kebalikannya. Dan hal ini *muhal* terjadi pada Allah SWT.
2. Diperbolehkan pada perkara yang berubah, apabila terjadi di masa yang akan datang (*mustaqbal*), tidak yang terjadi di masa lampau (*madhi*). Karena Allah SWT berhak menghapus apa yang sudah ditakdirkan-Nya. Firman Allah SWT;

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (الرعد : ٣٩)

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki)"

Versi ini disampaikan Imam Al-Baidhawi.

3. Diperbolehkan, baik terjadi di masa lampau (*madhi*) atau masa yang akan datang (*mustaqbal*). Karena Allah SAW boleh saja berfirman

²⁷ *Ibid*, hal. 119 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 309

tentang Nabi Nuh as; *لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ* (Nuh berdiam di tengah kaumnya seribu tahun), kemudian sesudahnya Allah SWT berfirman; *لَبِثَ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا* (Nuh berdiam di tengah kaumnya seribu tahun, kecuali lima puluh tahun). Versi ini disampaikan Imam Ar-Razi dan Al-Amidi²⁸.

وَيَجُوزُ النَّسْخُ بِبَدَلٍ أَثْقَلَ وَ بِلَا بَدَلٍ لَكِنَّ لَمْ يَقَعْ وَفَاقًا لِلشَّافِعِيِّ Diperbolehkan menasakh dengan pengganti lebih berat dan dengan tanpa pengganti, namun hal ini tidak ditemukan, sesuai pendapat Imam As-Syafi'i.

NASAKH DENGAN DAN TANPA HUKUM PENGGANTI

Nasakh terbagi menjadi dua;

1. Nasakh dengan tanpa pengganti. Namun hal ini tidak ditemukan, sesuai pendapat Imam As-Syafi'i ra. Pendapat lain, ditemukan keberadaannya. Contoh QS. Al-Mujadilah:12:

إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ

"Apabila kamu mengadakan pembicaraan khusus dengan Rasul hendaklah kamu mengeluarkan sedekah (pada fakir-miskin) sebelum pembicaraan kamu"

2. Nasakh dengan pengganti, terbagi tiga;
 - a. Penggantinya lebih berat. Kalangan Mu'tazilah mengatakan, tidak boleh, karena tidak ada kemashlahatan yang didapat dengan berpindah dari yang mudah menuju yang sulit. Hal ini disangkal, alasan tersebut tidak diterima, karena mashlahat cukup diwujudkan meskipun sekedar menambah pahala. Dan bagian ini juga ditemukan keberadaannya, seperti menasakh bolehnya memilih antara puasa Ramadhan dan membayar fidyah.

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ

"Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah"

Dinasakh menjadi ditentukan puasa saja. Firman Allah SWT;

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"barangsiapa di antara kamu hadir di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu"

- b. Penggantinya lebih ringan. Contoh.

²⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 86-87

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ

"Jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musub"

Dinasakh dengan ayat;

فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ

"Maka jika ada di antaramu seratus orang yang sabar, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang kafir"

- c. Pengganti yang menyamai. Contoh dinasakhnya menghadap Baitul Maqdis yang ditetapkan berdasarkan sunnah *fi'liyyah* (perbuatan) dalam hadits shahih Bukhari-Muslim dengan menghadap Masjidil Haram dalam firman Allah;

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرة ١٤٤)

"Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram"²⁹

مَسْأَلَةُ النَّسْخِ وَقَعَتْ عِنْدَ كُلِّ الْمُسْلِمِينَ وَسَمَّاهُ أَبُو مُسْلِمٍ تَخْصِيصًا فَقِيلَ: خَالَفَ فَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ

Masalah : nasakh diakui keberadaannya menurut seluruh umat Islam. Abu Muslim menyebutnya dengan takhsish. Sehingga dikatakan, Abu Muslim berbeda pendapat tentang keberadaan nasakh. Sedangkan perbedaan tersebut bersifat lafdzi.

EKSISTENSI NASAKH

Mengenai boleh tidaknya nasakh, serta eksistensinya, beberapa kalangan berselisih pendapat;

1. Nasakh diperbolehkan secara akal dan diakui keberadaannya secara syara' menurut seluruh umat Islam.
2. Sebagian kaum Yahudi selain 'Isawiyah mengatakan tidak diperbolehkan, sebagian lagi mengatakan tidak diakui keberadaannya. Sedangkan kelompok 'Isawiyah mengakui boleh dan diakuinya keberadaan nasakh.
3. Abu Muslim menyebut nasakh sebagai takhsish. Sehingga dikatakan, Abu Muslim berbeda pendapat tentang keberadaan nasakh, karena penyebutannya berbeda. Hanya saja perbedaan tersebut bersifat lafdzi³⁰.

²⁹ *Ibid*, hal. 87-88, dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 245-246

³⁰ *Ibid*, hal. 88

وَالْمُخْتَارُ أَنْ نَسَخَ حُكْمَ الْأَصْلِ لَا يَبْقَى مَعَهُ حُكْمُ الْفَرَعِ وَ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ يَقْبَلُ النَّسْخَ وَمَنْعَ الْغَزَالِيِّ نَسَخَ جَمِيعَ التَّكْلِيفِ وَالْمُعْتَزِلَةُ نَسَخَ وُجُوبَ الْمَعْرِفَةِ وَالْإِجْمَاعَ عَلَى عَدَمِ الْوُقُوعِ

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ النَّاسِخَ قَبْلَ تَبْلِيغِهِ ﷺ الْأُمَّةَ لَا يَنْبُتُ فِي حَقِّهِمْ وَقِيلَ يَنْبُتُ بِمَعْنَى الْإِسْتِقْرَارِ فِي الدِّمَّةِ لَا الْإِمْتِثَالَ

Menurut pendapat terpilih, menasakh hukum asal akan menjadikan hukum far'iy tidak menetap bersamanya. Dan bahwa setiap hukum syar'iy menerima nasakh. Imam Al-Ghazali mencegah penasakh-an seluruh taklif. Dan mu'tazilah melarang penasakh-an kewajiban ma'rifat. Dan menurut ijma', keduanya tidak terjadi. Menurut pendapat terpilih, bahwa dalil penasakh sebelum Nabi SAW menyampaikannya kepada umat, tidak dianggap tetap bagi umat. Pendapat lain, tetap bagi umat, dalam arti tetap secara tanggungan, bukan dalam arti harus dilakukan.

DAMPAK PE-NASAKH-AN ASHL

Menurut pendapat terpilih, menasakh hukum *ashl* (asal) akan berdampak menjadikan hukum *far'iy* (cabangan) tidak menetap bersamanya. Karena *'illat* yang dijadikan landasan penetapan hukum *far'iy* hilang bersama hilangnya hukum *ashl*. Pendapat lain dari kalangan Hanafiyah, hukum *far'iy* tetap ada, karena peran qiyas adalah menampakkan hukum *far'iy*, bukan menetapkannya. Sehingga tidak adanya hukum *ashl* tidak serta merta menetapkan tidak adanya hukum *far'iy*.

SETIAP HUKUM MENERIMA NASAKH

Menurut pendapat terpilih, setiap hukum *syar'iy* menerima nasakh. Sehingga diperbolehkan menasakh seluruh atau sebagian hukum. Menurut Imam Al-Ghazali, sependapat dengan Mu'tazilah, dilarang menasakh seluruh *taklif* (tuntutan). Karena hal itu membutuhkan pengetahuan akan nasakh dan penasakh, dimana hal ini termasuk *taklif*, sehingga tidak mungkin menasakhnya.

Pendapat lain dari Mu'tazilah melarang penasakh kewajiban *makrifat* tentang Allah SWT. Karena menurut mereka, hal itu dinilai baik secara dzatiah dan tidak berubah sebab perubahan waktu, maka hukumnya juga tidak menerima nasakh. Hanya saja menurut ijma', menasakh seluruh *taklif* dan menasakh kewajiban *makrifat* tidak ditemukan.

PENASAKH SEBELUM *TABLIGH*

Menurut pendapat terpilih, bahwa dalil penasakh sebelum Nabi SAW menyampaikannya kepada umat, hukumnya tidak berlaku sebagai ketetapan bagi umat. Karena mereka tidak mengetahuinya. Pendapat lain, berlaku sebagai ketetapan bagi umat, dalam arti ketetapan secara tanggungan yang harus diqadha', bukan dalam arti harus dilakukan. Sebagaimana orang yang tidur pada waktu-waktu shalat. Sedangkan dalil penasakh setelah Nabi SAW menyampaikan pada umat, berlaku sebagai ketetapan bagi mereka yang sudah dan yang belum menerima penyampaian, asalkan memungkinkan mereka untuk mengetahuinya. Dan jika tidak memungkinkan untuk mengetahuinya, maka silang pendapat yang terjadi sebagaimana di atas³¹.

أَمَّا الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ فَلَيْسَتْ
بِنَسْخٍ خِلَافًا لِلْحَقْفِيَّةِ وَمَتَارُهُ هَلْ
رَقَعَتْ وَإِلَى الْمَأْخِذِ عَوْدُ الْأَقْوَالِ
الْمُفْصَلَةِ وَالْفُرُوعِ الْمُبَيَّنَةِ وَكَذَا
الْخِلَافُ فِي جُزْءِ الْعِبَادَةِ أَوْ
شَرْطِهَا

Penambahan pada nash tidak dinamakan nasakh, berbeda dengan pendapat kalangan Hanafiyah. Akar perbedaan pendapat ini adalah apakah penambahan dianggap menghilangkan hukum atau tidak. Dari dasar inilah muara dari beberapa pendapat terperinci dan beberapa cabang hukum yang telah dijelaskan. Sebagaimana penambahan di atas, perbedaan terjadi dalam pengurangan juz atau syarat dalam ibadah.

PENAMBAHAN NASH

Penambahan yang terjadi pada nash, baik berbentuk penambahan juz, syarat, atau sifat, tidak dianggap menasakh hukum nash yang ditambahi. Seperti menambahkan rakaat, rukuk, membasuh betis dan lengan dalam wudhu, sifat iman dalam budak penebus kafarat, atau beberapa dera dalam dera *had*. Pendapat kalangan Hanafiyah, dianggap menasakh. Akar perbedaan pendapat ini adalah persoalan apakah penambahan dianggap menghilangkan hukum syar'i atau tidak?. Menurut kita tidak menghilangkan hukum syar'i, sehingga tidak dianggap menasakh, dan menurut kalangan Hanafiyah, menghilangkan hukum syar'i, memandang bahwa perintah atas perkara tanpa disertai penambahan di dalamnya, menetapkan pengabaian atas keberadaan tambahan. Sehingga penambahan yang terjadi berstatus menghilangkan ketetapan tersebut.

³¹ *Ibid*, hal. 89

Dari dasar inilah muara dari beberapa pendapat terperinci dan beberapa cabang hukum, di antaranya;

1. Penambahan *taghrib* (mengasingkan) atas hukuman dera (*jilid*) yang ditetapkan dalam shahih Bukhari-Muslim;

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ

“Hukuman zina bujang dengan perawan adalah seratus kali dera dan diasingkan satu tahun”

2. Penambahan memperhitungkan saksi dan sumpah atas dua orang laki-laki serta satu laki-laki dan dua perempuan yang ditetapkan dalam HR. Muslim;

قَضَى ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ

“Nabi SAW menetapkan hukum berdasarkan satu saksi disertai sumpah”

Hal ini apabila kita berpijak pada pendapat bahwa dalil mutawatir tidak boleh menasakh dalil ahad. Dari contoh-contoh inilah kalangan Hanafiyah merumuskan teorinya bahwa khabar ahad tidak diamalkan dalam konteks penambahannya atas Al-Qur’an.

Sebagaimana penambahan di atas, silang pendapat terjadi dalam pengurangan juz, syarat, atau sifat dari ketetapan nash, baik dalam ibadah atau selain ibadah. Seperti mengurangi rakaat, wudhu, dan sifat iman dalam budak penebus kafarat.

1. Pengurangan juz, syarat, atau sifat menasakh semua perkara di atas, dengan pengganti berupa perkara yang kurang tersebut. Karena akhirnya menjadi diperbolehkan atau diwajibkan setelah sebelumnya diharamkan.
2. Pengurangan juz, syarat, atau sifat tidak menasakh semua perkara di atas, dan nasakh hanya terjadi pada juz, syarat atau sifatnya saja. Karena ketiga perkara inilah yang ditinggal (dikurangi).
3. Pengurangan juz berstatus menasakh, namun pengurangan syarat dan sifat tidak. Dalam hal ini tidak dibedakan antara syarat *muttashil*, yakni yang berbarengan dengan seluruh perkara yang disyarati, seperti menghadap kiblat. Atau syarat *munfashil*, yakni yang mendahului dari perkara yang disyarati, seperti wudhu. Pendapat lain menyatakan, ulama sepakat bahwa pengurangan syarat *munfashil* bukanlah nasakh³².

³² Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 314, Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 281, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 124-126

خَاتَمَهُ لِلنَّاسِخِ : يَتَعَيَّنُ النَّاسِخُ
 بِتَأْخِرِهِ وَطَرِيقُ الْعِلْمِ بِتَأْخِرِهِ
 الْإِجْمَاعُ أَوْ قَوْلُهُ: ﷺ هَذَا نَاسِخٌ أَوْ
 بَعْدَ ذَلِكَ، أَوْ كُنْتَ تَهَيْتَ عَنْ كَذَا
 فَافْعَلُوهُ أَوْ النَّصُّ عَلَى خِلَافِ
 الْأَوَّلِ أَوْ قَوْلُ الرَّاويِّ هَذَا سَابِقٌ
 وَلَا نَظَرَ لِمُوَافَقَةِ أَحَدِ النَّصِّينِ
 لِلْأَصْلِ وَتُبُوْتُ إِحْدَى الْآيَتَيْنِ فِي
 الْمُصْحَفِ بَعْدَ الْأُخْرَى وَتَأْخِرِ
 إِسْلَامِ الرَّاويِّ وَقَوْلُهُ هَذَا نَاسِخٌ لَا
 النَّاسِخُ خِلَافًا لِزَاعِمِيهَا

Penutup nasakh : menjadi sebuah keharusan, dalil penasakh harus ada di akhir. Cara mengetahui posisi akhirnya adalah dengan ijma' atau sabda Nabi SAW; "Dalil ini penasakh dalil sebelumnya", atau "Dalil ini turun setelah dalil pertama", atau "Aku telah melarang sesuatu, maka (sekarang) lakukanlah!", atau nash yang bertentangan dengan dalil pertama, atau ucapan perawi; "Dalil ini lebih dahulu". Tidak memandang kecocokan salah satu nash dengan hukum asal, dan juga tetapnya satu ayat setelah ayat lain dalam mushaf. Juga tidak ada ada pengaruhnya keislaman perawi yang menjadi akhir (belakangan), serta ucapan perawi; "Dalil ini adalah penasakh", berbeda dengan ucapan; "Dalil inilah yang berstatus penasakh". Hal ini berbeda pendapat dengan mereka yang menyangka bahwa hal-hal di atas berpengaruh (dipertimbangkan).

METODE MENGETAHUI POSISI AKHIR DALIL PENASAKH

Ulama menyepakati, dalil penasakh sebuah perkara harus lebih akhir datangnya dari perkara tersebut. Berikut beberapa perangkat yang digunakan mengetahui posisi akhir sebuah dalil penasakh;

1. Ijma', yakni ulama menyepakati bahwa dalil ini lebih akhir berdasarkan alasan tertentu.
2. Sabda Nabi SAW; "Dalil ini penasakh dalil sebelumnya", atau "Dalil ini turun setelah dalil pertama", atau "Aku telah melarang sesuatu, maka (sekarang) lakukanlah!", contoh;

كُنْتُ تَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُورُوهَا

"Aku telah melarang kalian ziarah kubur, maka (sekarang) ziarailah kuburan!"

3. Nash yang bertentangan dengan dalil pertama, artinya menyebutkan sesuatu berbeda dengan apa yang telah disebutkan pertama kali.
4. Ucapan perawi; "Dalil ini lebih dahulu". Atau; "Dalil inilah yang berstatus penasakh".

Dalam hal ini ada beberapa perkara yang tidak memiliki peran sebagai perangkat penentu posisi akhir sebuah penasakh;

1. Kecocokan salah satu nash dengan hukum asal (*al-bara'ah al-ashliyyah*). Dalam hal ini tidak bisa disimpulkan bahwa dalil yang cocok dengan

hukum asal lebih akhir dari dalil yang bertentangan dengan hukum asal. Pendapat lain, faktor kecocokan dengan dalil asal dapat dijadikan penentu posisi akhir dalil penasakh. Karena secara hukum asal, syara' bertentangan dengan *al-bara'ab al-ashliyyah*. Sehingga dalil yang bertentangan dengan hukum asal posisinya lebih dahulu dibandingkan yang cocok.

2. Tetapnya satu ayat setelah ayat lain dalam mushaf. Pendapat lain, posisi akhir dapat diketahui dengan hal ini, karena secara hukum asal, pembuatan (*wadla'*) ayat sesuai dengan turunnya ayat tersebut.
3. Keislaman perawi sebuah hadits yang menjadi akhir (belakangan) dibanding islamnya perawi hadits lainnya. Karena boleh jadi orang yang lebih dahulu masuk Islam mendengar dari orang yang lebih akhir keislamannya. Pendapat lain, posisi akhir dapat diketahui dengan perangkat ini, karena lahiriyahnya memang demikian.
4. Ucapan perawi; "Dalil ini adalah penasakh". Pendapat lain, hal ini bisa menjadi perangkat penentu posisi akhir penasakh. Karena keadilan perawi mengharuskan ucapan tersebut berdasarkan dalil yang ada padanya³³.

Wallahu a'lam bis shawab

³³ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 315, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 126-128

KITAB KEDUA ; AS-SUNNAH

الْكِتَابُ الثَّانِي فِي السُّنَّةِ

وَهِيَ أَقْوَالُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَأَفْعَالُهُ الْأَنْبِيَاءِ
عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَعْصُومُونَ
لَا يَصْدُرُ عَنْهُمْ ذَنْبٌ وَلَوْ
صَغِيرَةً سَهْوًا وَقَالَ لِلْأُسْتَاذِ
وَالشَّهْرِسْتَانِيِّ وَعِيَاضُ وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ
فَإِذْنٌ لَا يَقْرَأُ مُحَمَّدٌ ﷺ أَحَدًا عَلَى
بَاطِلٍ وَسُكُوتُهُ وَلَوْ غَيْرَ مُسْتَبْشِرٍ عَلَى
الْفِعْلِ مُظْلَمًا. وَقِيلَ إِلَّا فِعْلَ مَنْ
يُغْرِيهِ الْإِنْكَارُ وَقِيلَ إِلَّا الْكَافِرَ وَلَوْ
مُنَافِقًا وَقِيلَ إِلَّا الْكَافِرَ غَيْرَ الْمُنَافِقِ
دَلِيلُ الْجَوَازِ لِلْفَاعِلِ وَكَذَا الْغَيْرُ
خِلَافًا لِلْقَاضِي

Sunnah adalah beberapa ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW. Semua nabi, shalawat salam semoga tercurahkan pada mereka, adalah orang-orang yang terjaga, tidak ada dosa muncul dari mereka, meskipun kecil dan lupa, sesuai pendapat ustadz Abi Ishaq al-Isfirayini, As-Syahrastani, Qadhi Iyadh, dan Syekh As-Subki. Sehingga Nabi Muhammad SAW tidak menetapkan seseorang dalam kebatilan. Diamnya Nabi SAW meskipun tidak gembira, atas sebuah perbuatan secara mutlak, versi lain kecuali perbuatan seseorang yang berpotensi melakukan pengingkaran pada nabi, versi lain kecuali orang kafir meskipun munafik, versi lain kecuali kafir selain munafik, maka (diam tersebut) adalah dalil bolehnya perbuatan tersebut dilakukan oleh pelaku dan oleh selain pelaku, berbeda dengan pendapat Al-Qadhi.

Perbuatan Nabi SAW bukan perkara haram, karena Beliau terjaga, dan bukan perkara makruh, karena jarang terjadi.

DEFINISI SUNNAH

Sunnah adalah beberapa ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW. Termasuk sunnah adalah *taqrir* (penetapan) Nabi SAW, karena menurut pendapat Ashah, *taqrir* adalah mencegah, dan mencegah termasuk bagian dari perbuatan.

KEMAKSHUMAN PARA NABI

Semua nabi, shalawat salam semoga tercurahkan pada mereka, adalah orang-orang yang *makshum* (terjaga dari dosa), tidak ada dosa dilakukan oleh mereka, baik dosa besar atau kecil, sengaja ataupun lupa. Karena derajat kemuliaan mereka di hadapan Allah SWT. Hal ini sesuai pendapat ustadz Abi Ishaq al-Isfirayini, As-Syahrastani, Qadhi Iyadh, dan

Syekh As-Subki. Menurut pendapat mayoritas, lupa melakukan dosa kecil boleh (ditolerir) dilakukan oleh mereka. Mengutip dalil HR. Bukhari;

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَنَسَى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسَيْتُ فَذَكِّرُونِي

"Aku banyalah manusia seperti kalian, aku lupa seperti kalian.
Apabila aku lupa, maka ingatkanlah!"

Namun ulama sepakat, tidak ditolerir dosa kecil yang menunjukkan *hissab* (nilai rendah), yakni perbuatan yang mengakibatkan pelakunya dinilai hina dan rendah, serta dicap acuh kepedulian agamanya akibat jatuhnya harga diri. Seperti mencuri sesuap nasi dan mengurangi timbangan seberat biji kurma¹.

TAQRIR DAN DIAMNYA NABI SAW

Karena kemakshumannya itulah, Nabi Muhammad SAW tidak menetapkan seseorang dalam kebatilan. Sedangkan diamnya Nabi SAW meskipun tidak gembira, atas sebuah perbuatan yang diketahuinya, apakah menjadi dalil bolehnya perbuatan tersebut dilakukan oleh pelaku dan oleh selain pelaku?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat;

1. Menurut Ashah menjadi dalil secara mutlak
2. Menjadi dalil, kecuali perbuatan seseorang yang berpotensi melakukan pengingkaran pada Nabi SAW. Berpijak pada pendapat bahwa hal tersebut menggugurkan kewajiban mengingkari.
3. Menjadi dalil, kecuali orang kafir meskipun munafik. Berpijak pada pendapat bahwa kafir tidak dituntut atas cabang-cabang syariat. Dan orang munafik tergolong kafir secara bathin.
4. Menjadi dalil, kecuali kafir selain munafik. Karena orang munafik berlaku hukum Islam secara lahiriyah.
5. Menjadi dalil bagi pelaku saja, tidak bagi selain pelaku. Karena diam bukanlah khithab, hingga bersifat umum. Versi ini disampaikan Al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani. Meskipun hal ini disangkal, bahwa diam tersebut setara kedudukan khithab, sehingga bisa bersifat umum².

وَفِعْلُهُ عَيْزٌ مُحَرَّمٌ لِلْعِصْمَةِ وَعَيْزٌ
مَكْرُوهٌ لِلنَّدْرَةِ وَمَا كَانَ جِبَلِيًّا أَوْ

Dan setiap perbuatan yang bersifat *jibily* (perwatakan), *bayan* (penjelasan), dan yang terkhusus bagi Nabi SAW, maka hukumnya

¹ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 318, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 129

² Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 319 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 95-96

بَيَانًا أَوْ مُخَصَّصًا بِهِ قَوَاضِحٌ وَفِيمَا
تَرَدَّدَ بَيْنَ الْجَبَلِيِّ وَالشَّرْعِيِّ كَالْحَجِّ
رَاكِبًا تَرَدَّدَ وَمَا سِوَاهُ إِنْ عَلِمْتَ
صِفَتَهُ فَأَمَّتُهُ مِثْلَهُ

jelas. Dan dalam perbuatan yang berkuat antara *jibily* dan syar'i, seperti haji dengan naik kendaraan, maka terjadi tarik ulur. Dan selain model perbuatan yang sudah disebutkan, apabila sifatnya (wajib, sunnah dan mubah) diketahui, maka umat Beliau menyamai, menurut pendapat Ashah.

HUKUM ASAL DAN KLASIFIKASI PERBUATAN NABI SAW

Perbuatan Nabi SAW menurut syara' bukan perkara haram, karena Beliau terjaga, dan bukan perkara makruh atau khilaful aula, karena keduanya jarang terjadi pada umatnya yang bertakwa, apalagi pada Nabi SAW.

Perbuatan dari Nabi Muhammad saw ada dua jenis;

- I. Memiliki unsur pendekatan diri dan ketaatan, diperinci;
 1. Ada dalil yang mengkhususkan bagi nabi, maka diarahkan khusus bagi Nabi SAW. Seperti memiliki lebih dari empat istri dalam pernikahan.
 2. Tidak ada dalil yang mengkhususkan bagi Nabi SAW, maka tidak dikhususkan bagi Nabi SAW. Dan diarahkan pada wajib menurut sebagian Ashhab Syafi'iyah, bagi Nabi dan bagi kita. Sebagian Ashhab menyatakan, diarahkan pada sunnah. Ashhab yang lain menyatakan, ditanggihkan.
- II. Memiliki unsur selain pendekatan diri dan ketaatan, maka diarahkan pada *mubah* (boleh dilakukan), seperti makan dan minum, bagi Nabi maupun bagi kita.

Secara lebih terperinci perbuatan Nabi saw terklasifikasi sebagai berikut:

1. *Jibilyyah*, yakni perbuatan yang dihasilkan dari perwatakan asli manusia, berupa duduk, berdiri, tidur, makan, minum, bergerak dan hal-hal lain yang tidak berhubungan dengan ibadah. Menurut jumhur umat tidak dituntut melakukannya. Dalam arti, hal tersebut tidak terikat perintah maupun larangan menyalahinya, dan menunjukkan ibahah (boleh)³.

³ *Jibilyyah* disertai sifat tertentu, seperti contoh *muwadhabah* (secara rutin) Nabi SAW minum sebanyak tiga kali, makan di atas tanah, tidur bertumpu lambung sebelah kanan dan lain-lain yang tidak secara jelas ada perintah atau larangan. Maka sifat *muwadhabah* menunjukkan perbuatan tersebut adalah sunnah. DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 274-276

2. Perbuatan khusus bagi Nabi SAW. Seperti memiliki lebih dari empat istri. Bagian ini umat juga tidak dituntut sesuai prioritas yang didapatkan Nabi SAW. Adakalanya tidak dituntut sama sekali, seperti memiliki istri lebih dari empat, atau dituntut dengan skala yang berbeda dengan Nabi SAW, seperti shalat dhuha.
3. Perbuatan sebagai penjelas (*bayan*) hukum. Seperti Nabi SAW memotong tangan dari pergelangan, sebagai *bayan* dari ayat yang menjelaskan hukum potong tangan bagi pencuri. Ini menjadi dalil bagi umat dan wajib diikuti. Hukum yang dihasilkan mengikuti dalil *mujmal* yang diperjelas. Jika hukum dalam *mujmal* wajib, maka perbuatan Nabi SAW yang menjadi *mubayyin* (penjelas) juga dihukumi wajib. Jika hukum *mujmal* sunnah, maka perbuatan Nabi SAW juga sunnah. Dan jika mubah, maka perbuatan Nabi SAW juga mubah.
4. Perbuatan yang berkuat antara *jibilliyah* dan *syar'i*, contoh Nabi SAW berangkat untuk melakukan shalat Ied lewat satu jalan dan pulang lewat jalan yang lain, atau Nabi SAW berhaji dengan menunggangi kendaraan. Ulama berselisih sebagaimana dua pendapat dalam kontradiksi hukum asal dan dhahir. Ada kemungkinan disamakan dengan *jibilliy*, karena hukum asal sesuatu adalah tidak disyariatkan, sehingga tidak sunnah. Kemungkinan lain disamakan dengan *syar'i*, karena Nabi SAW diutus menjelaskan syariat, sehingga sunnah hukumnya. Menurut ahli fiqh madzhab Syafi'iyah diunggulkan sisi sunnah daripada *ibabah* (boleh).
5. Perbuatan selain yang tersebut di atas. Dalam hal ini terbagi dua:
 - a. Diketahui sifat hukumnya (mubah, sunnah atau wajib), baik berbentuk ibadah atau yang lain. Dalam hal ini umat sama dengan Nabi SAW. Jika wajib bagi Nabi SAW, maka wajib juga bagi umat. Pendapat lain, sama dengan Nabi SAW jika berbentuk ibadah saja. Pendapat ketiga, tidak sama dengan Nabi SAW secara mutlak, bahkan sama dengan perbuatan yang sifatnya tidak diketahui.
 - b. Tidak diketahui sifat hukumnya. Apabila ada tujuan pendekatan diri (*qurbah*), maka menurut pendapat Ashah menunjukkan sunnah. Apabila tidak ada tujuan *qurbah*, maka menurut pendapat Ashah menunjukkan wajib bagi Nabi SAW

dan bagi umat. Dan silang pendapat dalam bagian ini akan dibahas pada bab selanjutnya.

6. Sesuatu yang ingin dilakukan, tapi tidak dilakukan Nabi SAW. Seperti contoh sabda Nabi yang menjelaskan Beliau akan membakar rumah-rumah mereka yang enggan melaksanakan shalat berjamaah. Hal ini tidak bisa disebut perintah atau perbuatan Nabi SAW, dan hanya sekedar *hamm* (keinginan). Dan umat tidak diperintahkan mengikuti, dengan membakar rumah dan juga tidak diperintah ingin membakar rumah, karena Nabi SAW tidak melakukan apa yang awalnya ingin dilakukan ⁴.

وَتُعْلَمُ بِنَصِّ وَتَسْوِيَةٍ بِمَعْلُومِ
الْجِهَةِ وَوُقُوعِهِ بَيِّنًا أَوْ امْتِنَالًا
لِدَالِّ عَلَى وَجُوبِ أَوْ نَدْبِ أَوْ
إِبَاحَةٍ وَيَخْصُصُ الْوُجُوبَ أَمَارَاتِهِ
كَالصَّلَاةِ بِالْأَذَانِ وَكَوْنُهُ مَمْنُوعًا لَوْ
لَمْ يَجِبْ كَالْحَيْتَانِ وَالْحَدِّ وَالنَّدْبِ
مُجَرَّدُ قَصْدِ الْقُرْبَةِ وَهُوَ كَثِيرٌ وَإِنْ
جُهِلَتْ فَلِلْوُجُوبِ وَقِيلَ لِلنَّدْبِ
وَقِيلَ لِلْإِبَاحَةِ وَقِيلَ بِالْوَقْفِ فِي
الْكُلِّ وَفِي الْأَوَّلَيْنِ مُطْلَقًا وَفِيهِمَا
إِنْ ظَهَرَ قَصْدُ الْقُرْبَةِ.

Sifat dari perbuatan Beliau diketahui dengan nash, penyamaan dengan perkara yang diketahui sifatnya, dan keberadaannya menjadi bayan (penjelas) atau *imtitsal* (aplikasi) dari dalil yang menunjukkan wajib, sunnah, atau mubah. Khusus sifat wajib diketahui dengan tandatandanya, seperti shalat dengan adanya adzan, dan diketahui dengan keberadaannya adalah terlarang seandainya tidak wajib, seperti khitan dan had. Dan khusus sifat sunnah diketahui melalui kemurnian tujuan qurbah, dan perbuatan seperti ini banyak jumlahnya. Apabila sifatnya tidak diketahui, maka menunjukkan wajib, versi lain menunjukkan sunnah, versi ketiga menunjukkan mubah, versi keempat menanggukuhkan dalam kesemuanya, versi kelima menanggukuhkan dalam dua hal pertama secara mutlak dan versi terakhir menanggukuhkan dalam dua hal pertama apabila tujuan qurbah jelas.

PERANGKAT MENGETAHUI SIFAT PERBUATAN NABI SAW

Sifat dari perbuatan Nabi SAW, baik wajib, sunnah atau mubah, diketahui dengan beberapa perangkat;

1. Dengan nash (penjelasan) bahwa perbuatan tersebut wajib, sunnah atau mubah. Contoh, Nabi SAW bersabda; “Perkara ini wajib”, “Perkara ini sunnah”, tanpa mengatakan “Bagiku”.

⁴ *Ibid*

2. Penyamaan dengan perkara yang diketahui sifatnya. Contoh, Nabi SAW bersabda; “Perbuatan ini sama dengan perbuatan itu dalam hukumnya”. Dan kita sudah memahami sifat hukum perbuatan yang dijadikan obyek persamaan (yang disamai).
3. Keberadaannya menjadi *bayan* (penjelas) atau *imtitsal* (pelaksanaan) dari dalil lain (*mubayyan* atau *mumtatsal*) yang menunjukkan wajib, sunnah, atau mubah. Sehingga hukumnya mengikuti *mubayyan* atau *mumtatsal*.

PERANGKAT MENGETAHUI SIFAT WAJIB DAN SUNNAH

Khusus sifat wajib diketahui dengan beberapa perangkat, di antaranya;

1. Tanda-tanda yang menunjukkan perbuatan tersebut wajib. Seperti adzan yang menunjukkan bahwa wajibnya shalat. Karena penelitian syariat menyimpulkan bahwa shalat yang diadzani hukumnya wajib, dan yang tidak diadzani, seperti shalat ied dan istisqa' hukumnya sunnah.
2. Perbuatan tersebut terlarang seandainya tidak wajib. Seperti khitan dan *had*, karena keduanya adalah siksaan. Sehingga seandainya khitan dan *had* tidak wajib, maka pastilah keduanya diharamkan.

Namun terkadang perangkat di atas tidak menyimpulkan hukum wajib karena adanya dalil lain dari *syari'*. Seperti sujud sahwi dan tilawah dalam shalat. Seharusnya secara kaidah, perangkat di atas ada dalam keduanya. Bahwasanya seandainya sujud sahwi dan tilawah tidak wajib, maka tentunya keduanya dilarang, karena termasuk menambah gerakan shalat. Namun keduanya tidak ditetapkan wajib karena adanya dalil lain.

Dan khusus sifat sunnah diketahui melalui beberapa perangkat, di antaranya;

1. Kemurnian tujuan qurbah dari tanda-tanda wajib. Perbuatan semacam ini banyak jumlahnya. Seperti shalat, puasa, dzikir, membaca Al-Qur'an dan lain-lain. Dalam Jam'u al-Jawami' diikuti dalam Lubb Al-Ushul hanya menyebutkan perangkat pertama ini.
2. Sebuah perbuatan menjadi qadha' dari perkara sunnah. Disebutkan dalam kitab al-Minhaj.
3. Nabi SAW melanggengkan sebuah perbuatan, kemudian ditinggalkan tanpa ada *nasakh*.

Kemudian ulama berbeda pendapat mengenai hukum manakala sifat dari perbuatan Nabi SAW tidak diketahui.

1. Menunjukkan wajib bagi Nabi SAW dan bagi umat, karena hal ini lebih berhati-hati.
2. Menunjukkan sunnah, karena hal ini yang nyata sesudah adanya tuntutan.
3. Menunjukkan mubah, karena secara hukum asal, tuntutan tidak ada.
4. Menanggukuhkan dalam kesemuanya, karena arah pemikiran masing-masing pendapat bertentangan
5. Menanggukuhkan dalam dua pendapat pertama secara mutlak, karena keduanya merupakan yang lebih dominan dari perbuatan Nabi SAW.
6. Menanggukuhkan dalam dua pendapat pertama apabila tujuan qurbah jelas. Jika tidak jelas, maka mubah⁵.

إِذَا تَعَارَضَ الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ وَدَلَّ
دَلِيلٌ عَلَى تَكْرُرِ مُقْتَضَى الْقَوْلِ
فَإِنْ كَانَ خَاصًّا بِهِ فَالْمُتَأَخَّرُ
نَاسِخٌ فَإِنْ جُهِلَ فَتَالِئِهَا الْأَصْحُ
الْوَقْفُ وَإِنْ كَانَ خَاصًّا بِنَا فَلَا
مُعَارَضَةَ فِيهِ وَفِي الْأُمَّةِ الْمُتَأَخَّرُ
نَاسِخٌ إِنْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى النَّاسِي
فَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ فَتَالِئِهَا الْأَصْحُ
أَنَّهُ يُعْمَلُ بِالْقَوْلِ

وَإِنْ كَانَ عَامًّا لَنَا، وَلَهُ فَتَقَدَّمَ
الْفِعْلُ أَوْ الْقَوْلُ لَهُ وَلِلْأُمَّةِ كَمَا
مَرَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْعَامُّ ظَاهِرًا
فِيهِ فَالْفِعْلُ تَخْصِصٌ

Apabila ucapan dan perbuatan bertentangan, dan ada dalil yang menunjukkan pengulangan perkara yang menetapkan ucapan tersebut, maka apabila ucapan tersebut khusus bagi Nabi SAW, dalil terakhir berperan menjadi penasakh. Dan apabila yang akhir tidak diketahui, maka pendapat ketiga yang Ashah adalah menanggukukannya. Kemudian apabila ucapan tersebut khusus bagi kita, maka tidak ada pertentangan bagi Nabi SAW, dan bagi umat, dalil terakhir menjadi penasakh, apabila ada dalil yang menunjukkan untuk menteladani Nabi SAW. Dan apabila penanggalan tidak diketahui, maka pendapat ketiga yang Ashah, ucapan yang diamalkan.

Apabila ucapan bersifat umum bagi kita dan bagi Nabi SAW, maka (sama dengan masalah) mendahulukan perbuatan atau ucapan bagi Nabi SAW dan bagi umat, sebagaimana yang telah lewat, kecuali ucapan yang bersifat umum berbentuk dhahir bagi Nabi SAW, maka perbuatan mentakhsish ucapan.

PERTENTANGAN UCAPAN DAN PERBUATAN NABI SAW

Apabila ucapan dan perbuatan bertentangan, dan ada dalil yang menunjukkan pengulangan perkara yang menetapkan ucapan tersebut,

⁵ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 320-321 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 274-276

maka diperinci sebagai berikut;

1. Ucapan tersebut khusus bagi Nabi SAW, seperti Nabi SAW bersabda; “Wajib bagiku berpuasa di hari ‘Asyura’ setiap tahun”, kemudian Nabi SAW tidak berpuasa pada hari ‘Asyura’ pada tahun tertentu, baik hal ini terjadi sebelum atau sesudah sabda di atas. Pada bagian ini apabila dalil yang akhir diketahui, maka dalil terakhir berperan menjadi penasakh dari yang lebih dahulu, baik ucapan atau perbuatan. Dan apabila tidak diketahui, maka ulama berselisih pendapat. Pendapat Ashah, menanggukannya sampai ada dalil baru. Pendapat kedua, ucapan diunggulkan karena dalalahnya lebih kuat. Pendapat ketiga, perbuatan diunggulkan, karena lebih kuat dalam aspek bayan.
2. Ucapan tersebut khusus bagi kita, contoh sabda Nabi SAW; “Wajib bagi kalian berpuasa di hari ‘Asyura’ setiap tahun” dan seterusnya seperti di atas, maka tidak ada pertentangan antara ucapan dan perbuatan bagi Nabi SAW, karena ucapan tersebut tidak mencakup Nabi SAW. Sedangkan bagi umat, dalil terakhir menjadi penasakh, apabila ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW. Dan apabila penanggalan tidak diketahui, maka pendapat Ashah, ucapan yang diamalkan. Pendapat kedua, perbuatan yang diamalkan. Pendapat ketiga, menanggulkan. Namun apabila tidak ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW, maka tidak ada pertentangan bagi umat.
3. Ucapan bersifat umum bagi kita dan bagi Nabi SAW, contoh sabda Nabi SAW; “Wajib bagiku dan kalian berpuasa di hari ‘Asyura’ setiap tahun” dan seterusnya seperti di atas. Pada bagian ini perinciannya sama dengan dua bagian di atas. Kecuali ucapan yang bersifat umum berbentuk dhahir bagi Nabi SAW, bukan berbentuk nash. Contoh; sabda Nabi SAW; “Wajib bagi setiap orang berpuasa di hari ‘Asyura’ setiap tahun” dan seterusnya seperti di atas, maka perbuatan mentakhsish ucapan yang bersifat umum bagi Nabi SAW, baik perbuatan lebih dahulu atau lebih akhir, atau tidak diketahui. Dan tidak ada nasakh dalam persoalan ini, karena *takhsish* dinilai lebih ringan resikonya⁶.



⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 99-100 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 289-290

PEMBAHASAN KALAM KHABAR

الكَلَامُ فِي الْأَخْبَارِ

المُرَكَّبُ إِمَّا مُهْمَلٌ وَهُوَ مَوْجُودٌ
خِلَافًا لِلْإِمَامِ وَلَيْسَ مَوْضُوعًا وَإِمَّا
مُسْتَعْمَلٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ
وَالكَلَامُ مَا تَضَمَّنَ مِنَ الكَلِمِ
إِسْنَادًا مُفِيدًا مَقْصُودًا لِذَاتِهِ
وَقَالَتِ الْمُعْتَرِثَةُ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي
اللِّسَانِيِّ وَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ مَرَّةً فِي
التَّفْسِيحِيِّ وَهُوَ الْمُخْتَارُ وَمَرَّةً
مُشْتَرَكٌ وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ الْأُصُولِيُّ فِي
اللِّسَانِيِّ

Lafadz murakkab adakalanya muhmal, dimana lafadz muhmal ditemukan wujudnya, berbeda pendapat dengan Imam Ar-Razi. Dan lafadz muhmal tidak tercetak. Serta adakalanya musta'mal, dimana menurut pendapat Mukhtar, lafadz *murakkab musta'mal* tercetak. Kalam adalah sesuatu yang memuat beberapa kalimat dengan penyandaran (*isnad*) yang mufid (berfaidah) dan disengaja dengan sendirinya (*li dzatibi*). Mu'tazilah mengatakan, bahwa kalam merupakan hakikat dalam ucapan. Al-Asy'ari dalam satu kesempatan mengatakan bahwa kalam merupakan hakikat dalam makna hati (*nafsan*), dimana pendapat ini adalah qaul Mukhtar. Dan dalam kesempatan lain mengatakan, musytarak (dipersekutukan). Ahli Ushul hanya membicarakan kalam *lisani*.

PEMBAGIAN LAFADZ MURAKKAB

Lafadz *murakkab* terbagi menjadi dua;

1. *Muhmal*, yaitu lafadz yang tidak memiliki makna dipandang dari sisi huruf penyusunnya, seperti penunjukan lafadz الِهْدْيَانِ atau دَيْرٌ مَاتٍ hasil pembalikan dari lafadz زَيْدٌ قَامٌ. Dan menurut Imam Al-Baidhawi, lafadz muhmal ditemukan wujudnya, berbeda pendapat dengan Imam Ar-Razi dan At-Taj Al-Armuzi yang mengatakan tidak ditemukan, karena tujuan dari *tarkib* adalah memberi faidah makna. Dalam hal ini ulama sepakat bahwa lafadz *muhmal* tidak tercetak (*ghairu maudhu'*). Karena *wadha'* adalah mencetak lafadz sebagai petunjuk adanya sebuah makna. Dan hal ini tidak ada dalam *muhmal*.
2. *Musta'mal*, yaitu lafadz yang memiliki makna. Menurut pendapat Mukhtar, lafadz *musta'mal* tercetak secara *nau'iy* (macamnya). Karena setiap keadaan yang berbeda-beda akan menunjukkan makna yang berbeda-beda. Dan maksud secara *nau'iy* adalah memandang sisi lafadz dengan aturan *kuilli* (universal) dan sisi makna dengan aturan

khusus. Pendapat lain, lafadz *murakkab musta'mal* tidak tercetak, karena yang tercetak adalah kata-perkata (*mufradat*). Dan lafadz *murakkab musta'mal* yang bermanfaat dibahasakan dengan istilah kalam.

PEMBAHASAN KALAM

Kalam *lisani* adalah sesuatu yang memuat dua kalimat atau lebih dengan penyandaran (*isnad*) yang *mufid* (berfaidah) dan disengaja dengan sendirinya (*li dzatibi*). Mengecualikan lafadz mufrad, *tarkib* yang tidak bermanfaat, ucapan yang tidak disengaja, seperti ucapan orang tidur, dan mengecualikan ucapan yang disengaja, namun untuk perkara lain (bukan *li dzatibi*), seperti *shillab* dari *isim maushul*, jumlah syarat dan *jaza'*. Sedangkan kalam *nafساني* adalah makna di dalam hati yang diungkapkan dengan ucapan lisan.

Kemudian, berpijak dari pengingkaran terhadap kalam *nafساني*, mu'tazilah mengatakan bahwa kalam merupakan hakikat dalam ucapan (*lisani*), karena hal inilah yang mudah difahami. Imam Al-Asy'ari dalam satu pendapat mengatakan bahwa kalam merupakan hakikat dalam makna hati (*nafساني*), dan menunjukkan pada ucapan secara majaz. Pendapat ini adalah qaul Mukhtar. Hal ini demi menghindari pendapat mu'tazilah yang berujung pernyataan Al-Qur'an adalah makhluk. Dan menghindari statemen Hasyawiyah bahwa firman Allah SWT menggunakan huruf dan suara yang berujung Dzat Allah SWT disifati dengan sifat makhluk. Namun dalam kesempatan lain, Imam Al-Asy'ari mengatakan, kalam menunjukkan hakikat untuk *lisani* dan *nafساني*, dan statusnya *musytarak* (dipersekutukan). Karena hukum asal dari penggunaan lafadz adalah hakikat. Diceritakan Imam Ar-Razi dari muhaqqiqin, dan Al-Hindi menceritakan dari mayoritas ulama. Ahli Ushul hanya membicarakan kalam *lisani*, bukan makna *nafساني*⁷.

<p>فَإِنْ أَقَادَ بِالْوَضْعِ طَلَبًا فَطَلَبٌ ذِكْرُ الْمَاهِيَةِ اسْتِفْهَامٌ وَتَحْصِيلُهَا أَوْ تَحْصِيلِ طَلَبِ الْكُفِّ عَنْهَا أَمْرٌ وَتَنْهِيٌّ وَلَوْ مِنْ مُلْتَمِسٍ وَسَائِلٍ وَإِلَّا فَمَا لَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ</p>	<p>Apabila kalam <i>lisani</i> secara <i>wadha'</i> menghasilkan faidah <i>thalab</i> (tuntutan), maka tuntutan menyebutkan hakikat sebuah perkara disebut <i>istifham</i>. Dan tuntutan menghasilkan hakikat, atau menghasilkan pencegahan hakikat disebut <i>amr</i> dan <i>nahi</i>, meskipun datang dari orang yang sederajat atau lebih rendah. Dan jika tidak bermanfaat <i>thalab</i>, maka kalam tidak memiliki potensi</p>
---	---

⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 292-293 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 325

تَنْبِيهِ وَإِنْشَاءً وَمُحْتَمِلُهُمَا الْخَبْرُ وَأَبَى
قَوْمٌ تَعْرِيفَهُ كَالْعِلْمِ وَالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ
وَقَدْ يُقَالُ الْإِنْشَاءُ مَا يَحْضُرُ مَذْلُوقُهُ
فِي الْخَارِجِ بِالْكَلَامِ وَالْخَبْرُ خِلَافُهُ
أَيُّ مَا لَهُ خَارِجٌ صِدْقٍ أَوْ كَذِبٍ

nilai benar dan salah, maka disebut *tanbih* dan *insya'*, sedangkan yang memiliki dua nilai tersebut disebut khabar. Sebagian golongan mencegah pendefinisian khabar, sebagaimana ilmu, wujud dan 'adam (tidak ada).

Kadang dikatakan, *insya'* adalah kalam dimana perkara yang ditunjukkannya ditangkap dalam realita dengan kalam itu sendiri. Sedangkan khabar adalah kebalikannya, yakni kalam yang memiliki realitas benar dan bohong.

PEMBAGIAN KALAM

Kalam terbagi menjadi beberapa macam;

Pertama, apabila secara *wadha'* menghasilkan faidah *thalab* (tuntutan), baik penuntut derajatnya lebih tinggi, rendah, atau setara, maka dipilah;

1. Tuntutan menyebutkan hakikat sebuah perkara disebut *istifham*.
2. Tuntutan menghasilkan hakikat, disebut *amr*.
3. Tuntutan menghasilkan pencegahan hakikat disebut *nahi*.

Kedua, apabila tidak berfaidah *thalab* secara *wadha'*⁸, maka dipilah;

1. Kalam tidak memiliki potensi nilai benar dan bohong, disebut *tanbih* dan *insya'*⁹. Pendapat lain, *insya'* adalah kalam dimana makna yang ditunjukkannya (*madlul*) ditangkap dalam realita dengan kalam itu sendiri. Contoh; أَنْتِ طَائِقٌ (Kamu perempuan tertalak) dan قُمْ (Berdirilah!). Dalam dua contoh ini, *madlul* berupa penjatuhan talak dan menuntut berdiri dihasilkan dari kalam itu sendiri, bukan dari perkara lain.
2. Sedangkan yang memiliki dua nilai tersebut disebut *khabar*. Sebagian golongan mencegah pendefinisian khabar, sebagaimana ilmu, wujud dan 'adam (tidak ada). Pendapat lain, *khabar* adalah kalam dimana makna yang ditunjukkannya (*madlul*) ditangkap dalam realita dengan selain kalam itu sendiri. Artinya kalam ini memiliki realitas benar dan bohong. Contoh; قَامَ زَيْدٌ (Zaid telah berdiri). *Madlul* yang berupa 'berdirinya Zaid' dihasilkan dari selain kalam itu sendiri. Bisa jadi cocok dengan realitas, sehingga dinilai benar, atau tidak cocok, maka dinilai salah¹⁰.

⁸ Baik tidak berfaidah *thalab* sama sekali seperti أَنْتِ طَائِقٌ (Kamu perempuan tertalak) atau berfaidah *thalab* secara *lazim*, bukan *wadha'*, seperti dalam *tamanni* dan *tarajji*.

⁹ Disebut *insya'* karena menciptakan tujuan yang tidak ada dalam kenyataan. Dan dinamakan *tanbih*, karena dengan lafadz tersebut kamu mengingatkan tujuanmu. *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 293

¹⁰ Jalal as-Suyuti, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 293-294 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 326

وَلَا تَخْرُجُ لَهُ عَنْهُمَا لِأَنَّهُ إِمَّا
مُطَابِقٌ لِلْخَارِجِ أَوْ لَا وَقِيلَ
بِالْوَاسِطَةِ فَالْجَاحِظُ إِمَّا مُطَابِقٌ
مَعَ الْإِعْتِقَادِ وَتَفْيِئِهِ أَوْ لَا
مُطَابِقٌ مَعَ الْإِعْتِقَادِ وَتَفْيِئِهِ
فَالثَّانِي فِيهِمَا وَاسِطَةٌ وَغَيْرُهُ
الصِّدْقُ الْمُطَابَقَةُ لِإِعْتِقَادِ
الْمُخْبِرِ طَابَقَ الْخَارِجِ أَوْ لَا
وَكَذِبُهُ عَدَمَهَا فَالسَّادِجُ وَاسِطَةٌ
وَالرَّاعِبُ الصِّدْقُ فِي الْمُطَابَقَةِ
الْخَارِجِيَّةِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ فَإِنْ فُقِدَ
فَمِنَهُ كَذِبٌ وَ مَوْصُوفٌ بِهِمَا
بِجِهَتَيْنِ.

Dan *khabar* tidak keluar dari kedua unsur tersebut (benar dan bohong), karena adakalanya *khabar* cocok dengan realitas, atau kadang tidak cocok. Sebagian pendapat menyatakan ada penengah antara keduanya. Imam Al-Jahid berpendapat, *khabar* ada yang cocok dengan realitas serta pemberi *khabar* yakin atas kecocokan tersebut, atau bisa jadi keyakinan ini tidak ada. Ada juga yang tidak cocok dengan realitas serta pemberi *khabar* yakin atas ketidak kecocokan tersebut, atau bisa jadi keyakinan ini tidak ada. Unsur kedua (tidak adanya keyakinan) dalam dua kasus (cocok dan tidak cocok) tersebut adalah penengah antara benar dan bohong. Selain imam Al-Jahid mengatakan, *khabar* yang benar adalah yang cocok dengan keyakinan pemberi *khabar*, baik sesuai dengan realitas atau tidak. Sedangkan *khabar* bohong adalah yang tidak cocok. Sehingga *khabar* yang tidak ada keyakinan di dalamnya adalah penengah antara benar dan bohong. Imam Ar-Raghib mengatakan, kebenaran *khabar* adalah kecocokan dengan realitas disertai keyakinan cocok. Apabila keduanya tidak ada, maka sebagian ada yang bohong, dan sebagian yang lain disifati dengan keduanya (benar dan bohong) dari dua sudut pandang.

KHABAR BENAR DAN BOHONG

Kandungan makna dalam *khabar* tidak terlepas dari unsur benar dan bohong. Dalam mendefinisikan *khabar* benar dan bohong, dan mengenai keberadaan *wasithah* (penengah) antara keduanya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, sebagai madzhab Ahlussunah, bahwa *khabar* benar adalah *khabar* yang cocok dengan realitas (*al-waqi'*). Dan *khabar* bohong adalah *khabar* yang tidak cocok dengan realitas. Meskipun keyakinan pemberi *khabar* dalam keduanya berbeda.
2. Menurut Imam Al-Jahid dari kalangan Mu'tazilah, *khabar* benar adalah *khabar* yang cocok dengan realitas serta pemberi *khabar* yakin atas kecocokan tersebut. Dan *khabar* bohong adalah *khabar* yang tidak cocok dengan realitas serta pembawa *khabar* yakin atas ketidak kecocokan tersebut. Dan selain dua kategori di atas adalah *wasithah*, yang tidak dapat disebut benar atau bohong. Dimana hal ini ada empat bentuk. *Pertama*, cocok dengan realitas, dan pemberi *khabar*

tidak meyakini apapun. *Kedua*, cocok dengan realitas, namun pemberi *khobar* meyakini tidak cocok. *Ketiga*, tidak cocok dengan realitas, dan pemberi *khobar* tidak meyakini apapun. *Keempat*, tidak cocok dengan realitas, dan pemberi *khobar* meyakini cocok.

3. Menurut selain imam Al-Jahid, *khobar* yang benar adalah yang cocok dengan keyakinan pemberi *khobar*, baik sesuai dengan realitas atau tidak. Sedangkan *khobar* bohong adalah yang tidak cocok dengan keyakinan pemberi *khobar*. Sehingga *khobar* yang tidak ada keyakinan di dalamnya (*as-sadzij*) adalah *wasithab* (penengah) antara benar dan bohong. Pendapat lain, tidak ada *wasithab*, dan *as-sadzij* di atas tergolong *khobar* bohong.
4. Pendapat Imam Ar-Raghib sama dengan Al-Jahid di atas. Hanya saja dalam empat bentuk *wasithab*, Beliau mengatakan, bahwa *wasithab* dapat dinilai benar dan bohong dari dua sudut pandang. Dinilai benar dari sisi kecocokannya dengan realitas dan keyakinan. Dan dinilai bohong dari sisi tidak adanya kecocokan dengan realitas dan keyakinan¹¹.

وَمَذْلُولِ الْخَبْرِ الْحُكْمُ بِالنِّسْبَةِ لَا
تُبُوْثُهَا وَفَاقًا لِلْإِمَامِ وَخِلَافًا لِلْقَرَفِيِّ
وَالْأَلَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْخَبْرِ كَذِبًا
وَمَوْرِدُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ النَّسْبَةُ
الَّتِي تَضَمَّنَهَا لَيْسَ غَيْرُ كَقَائِمٍ فِي:
زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو قَائِمٌ لَا بُوْثُ زَيْدِ
وَمِنْ نَمِّ قَالَ مَالِكٌ وَبَعْضُ
أَصْحَابِنَا: الشَّهَادَةُ بِتَوْكِيْلِ فُلَانِ بْنِ
فُلَانٍ فُلَانًا شَهَادَةٌ بِالْوَكَاةِ فَقَطْ
وَالْمَذْهَبُ بِالنِّسْبِ ضِمْنَا وَالْوَكَاةِ
أَصْلًا

Makna yang ditunjukkan *khobar* adalah menghukumi terjadinya nisbat, bukan tetapan nisbat dalam realitas, sesuai pendapat Imam ar-Razi, berbeda dengan pendapat al-Qarafi. Karena jika tidak demikian, maka tidak ada satupun *khobar* adalah bohong.

Sasaran penilaian benar dan bohong adalah nisbat yang termuat dalam *khobar*, bukan yang lain. Seperti قَائِمٌ (berdiri) dalam contoh ;

زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو قَائِمٌ (*Zaid putra Amr berdiri*)

bukan tentang menjadi anaknya Zaid dari Amr. Dari dasar inilah, Imam Malik dan sebagian Ashhab kita mengatakan, persaksian atas perwakilan Fulan anak Fulan kepada Fulan adalah persaksian tentang perwakilan saja. Menurut pendapat madzhab, hal ini merupakan persaksian nasab secara *dzimmiy* (tersirat) dan perwakilan secara asli.

¹¹ *ibid*, hal. 295-296

MADLUL DALAM KHBABAR

Makna yang ditunjukkan *khobar* adalah menghukumi terjadinya nisbat, bukan tetapnya nisbat dalam realitas, sesuai pendapat Imam ar-Razi. Karena jika yang ditunjukkan adalah tetapnya nisbat dalam realitas, maka tidak ada satupun *khobar* adalah bohong, sebab bohong artinya nisbat di dalamnya tidak tetap dalam realitas. Berbeda dengan pendapat Imam al-Qarafi yang diunggulkan oleh Imam As-Sa'du At-Taftazani dan Zakaria Al-Anshari, bahwa makna yang ditunjukkan adalah tetapnya nisbat. Contoh; قَامَ زَيْدٌ (Zaid telah berdiri), menurut pendapat pertama, makna yang ditunjukkan adalah menghukumi berdirinya Zaid, bukan tetapnya berdiri bagi Zaid dalam realitas.

SASARAN PENILAIAN BENAR DAN BOHONG

Dalam hal ini, obyek penilaian benar dan bohong dalam *khobar* adalah *nisbat* yang termuat di dalamnya. Seperti قَائِمٌ (berdiri) yang disandarkan pada *dhamir* dari زَيْدٌ dan memuat nisbat 'berdirinya Zaid' dalam contoh;

زَيْدٌ بِنُ عَمْرٍو قَائِمٌ (*Zaid putra Amr berdiri*)

Dan sasarannya bukan Zaid menjadi anaknya dari Amr. Dari dasar inilah, Imam Malik dan sebagian Ashhab kita mengatakan, persaksian atas perwakilan Fulan anak Fulan kepada Fulan adalah persaksian tentang perwakilan saja. Menurut pendapat madzhab, hal ini merupakan persaksian nasab secara *dzimniy* (tersirat) dan perwakilan secara asli. Karena tetapnya perwakilan yang menjadi maksud asli, memuat tetapnya nasab orang yang mewakilkan, sebab tidak hadir dalam majlis hukum¹².

مَسْأَلَةٌ: الْحَبْرُ إِذَا مَقْطُوعٌ بِكَذِبِهِ
كَالْمَعْلُومِ خِلَافَهُ صُرُورَةٌ أَوْ اسْتِدْلَالًا
وَكُلُّ حَبْرٍ أَوْهَمَ بَاطِلًا وَلَمْ يَقْبَلِ
التَّأْوِيلَ فَمَكْذُوبٌ أَوْ نَقَصَ مِنْهُ مَا
يُزِيلُ الْوَهْمَ
وَسَبَبُ الْوَضْعِ نِسْيَانٌ أَوْ افْتِرَاءٌ أَوْ
غَلْطٌ أَوْ غَيْرَهَا

Masalah : *khobar* adakalanya dipastikan bohong, seperti *khobar* yang secara *dzaruri* (tanpa dalil) dimaklumi kesalahannya, atau secara *istidlal* (penggunaan dalil). Setiap *khobar* dari Nabi SAW yang mengesankan kebathilan dan tidak menerima *ta'wil*, maka hal itu adalah kebohongan pada Nabi atau bisa jadi berkurang bagian yang menghilangkan kesan tersebut. Sebab pemalsuan *khobar* adalah lupa, atau rekayasa, atau kesalahan, atau hal-hal lain.

¹² *Ibid* dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 330

وَمِنَ الْمُقْطُوعِ بِكَذِبِهِ عَلَى الصَّحِيحِ
خَبْرٌ مُدَّعِي الرِّسَالَةِ بِلَا مُعْجِزَةٍ أَوْ
تَصْدِيقِ الصَّادِقِ وَمَا نَقَّبَ عَنْهُ وَلَمْ
يُوجَدْ عِنْدَ أَهْلِهِ وَبَعْضِ الْمَنْسُوبِ
إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَالْمَنْقُولِ أَحَادٌ فِيمَا
تَتَوَقَّرُ الدَّرَاعِي عَلَى نَقْلِهِ خِلَافًا
لِلرَّافِضَةِ

Termasuk yang dipastikan kabohongannya adalah *khobar* dari pengaku kerasulan tanpa mukjizat atau tanpa membenaran dari orang yang dipastikan jujur. Hadits yang diteliti, namun tidak ditemukan pada perawi ahli termasuk *khobar* yang dipastikan bohong. Sebagian *khobar* yang disandarkan pada Nabi SAW dan *khobar* yang dinukil secara ahad dalam persoalan yang motif-motif penukilan secara mutawatir terakumulasi, adalah *khobar* yang dipastikan bohong, berbeda dengan pendapat Rafidlah.

KHABAR MAUDHU' DAN FAKTOR PEMICUNYA

Meskipun kandungan makna asli dari *khobar* memungkinkan benar dan bohong, namun dengan meninjau faktor eksternal (*amr kharij*) *khobar* acap kali dipastikan kebohongannya (*maudhu'* atau *makedzub 'alaih*). Berikut contoh-contohnya;

1. *Khobar* yang dimaklumi kesalahannya secara *dzaruri* (tanpa dalil). Seperti ucapan “Dua perkara yang bertolak belakang terkumpul” atau “Api bersifat dingin”.
2. *Khobar* yang dimaklumi kesalahannya secara *istidlal* (penggunaan dalil). Seperti ucapan ahli filsafat; “Alam semesta *qadim*”.
3. Setiap *khobar* dari Nabi SAW yang mengesankan kebathilan dan tidak menerima *ta'wil*. Hal itu adalah kebohongan pada Nabi atau bisa jadi berkurang bagian yang menghilangkan kesan tersebut. Contoh hadits;

أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ نَفْسَهُ

“Bahwa sesungguhnya Allah SWT menciptakan dirinya sendiri”

Hadits ini mengesankan Allah SWT adalah hadits (tercipta baru), menyalahi kepastian dalil akal. Contoh kedua HR. Bukhari-Muslim;

صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ
فَقَالَ أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى
ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ

“Rasulullah SAW shalat Isya' bersama kami di akhir hidupnya. Manakala setelah salam, Beliau berdiri dan bersabda; “Apakah kalian tabu malam kalian ini, maka sungguh pada permulaan seratus tahun dari mala mini, tidak ada satu orangpun tersisa dari orang yang hidup pada hari ini”

Shahabat Ibn Umar ra mengatakan bahwa para shahabat yang mendengarkan sabda Nabi SAW keliru memahami pengertian sabda ini,

manakala mereka tidak mendengar kata *اليَوْمَ* (hari ini). Padahal maksudnya adalah tidak tersisa manusia yang hidup di kurun (masa) ini. Dalam keterangan lain, banyak manusia pada masa itu yang memahami bahwa maksud sabda Nabi SAW adalah dunia akan berakhir seratus tahun kemudian.

4. *Khabar* dari pengaku kerasulan setelah terutusnya Nabi SAW karena adanya dalil *qath'i* yang memastikan bahwa Nabi SAW adalah penutup para rasul.
5. *Khabar* dari pengaku kerasulan sebelum terutusnya Nabi SAW tanpa mukjizat atau tanpa membenaran dari orang yang dipastikan jujur. Karena kerasulan dari Allah SWT tidak sejalan dengan *adat* (kebiasaan), dan *adat* menetapkan kebohongan dari seseorang yang mengklaim tidak sejalan dengan *adat* tanpa dalil. Dan yang setingkat mukjizat adalah membenaran dari orang yang dipastikan jujur, seperti nabi sebelumnya yang sudah diakui kenabiannya. Pendapat lain, tidak dapat dipastikan kebohongannya, meskipun tanpa mukjizat atau membenaran orang yang jujur. Karena secara akal, bisa jadi pengakuan tersebut benar. Sedangkan pengaku kenabian, dalam arti mendapatkan wahyu, maka tidak dipastikan kebohongannya, seperti yang dikutip Imam Haramain.
6. Hadits yang diteliti, namun tidak ditemukan pada perawi ahli termasuk *khabar* yang dipastikan bohong. Karena *'adat* menghukumi bahwa pelaku penukilannya berbohong. Pendapat lain, tidak dipastikan kebohongannya, karena secara akal bisa jadi pelaku tersebut benar. Persoalan ini dalam konteks setelah masa keberadaan *khabar* sudah *istiqrar* (dipatenkan). Sedangkan pada masa *khabar* belum *istiqrar*, seperti pada masa shahabat, maka diperbolehkan seseorang meriwayatkan *khabar* yang tidak ditemukan pada yang lain, sebagaimana statemen Imam Ar-Razi.
7. Sebagian *khabar* yang disandarkan pada Nabi SAW, karena Nabi SAW bersabda;

سَيَكْذِبُ عَلَيَّ

“*Aku kelak akan didustakan*”

Jika Nabi SAW bersabda demikian, maka hal itu pasti terjadi, karena jika tidak hal itu berarti hal itu mendustakan Beliau.

8. *Khabar* yang dinukil secara ahad dalam persoalan yang terkumpul faktof-faktor penuntut penukilan secara mutawatir. Berbeda dengan pendapat Rafidlah yang mengatakan bahwa hal itu tidak dipastikan kebohongannya, karena memungkinkan benar secara akal. Seperti

hadits-hadits yang mereka riwayatkan tentang kekhalifahan Sayyidina Ali ra pasca Rasulullah SAW.

UNSUR PENYEBAB PEMALSUAN *KHABAR*

Pemicu pemalsuan *khobar* pada orang lain, di antaranya;

1. Faktor lupa dari perawi, hingga menyampaikan hal lain karena menyangka hal tersebut adalah hadits yang diriwayatkan.
2. Faktor rekayasa pada Nabi SAW, seperti pemalsuan kaum kafir Zindiq atas banyak hadits yang bertentangan dengan prinsip akal, untuk menjauhkan orang-orang yang berakal dari syariat Nabi SAW.
3. Faktor kesalahan dari perawi, dengan cara salah mengucapkan pada selain yang diriwayatkannya, atau meletakkan kata yang dianggap mewakili makna sebagai ganti dari lafadz lain.
4. Faktor lain seperti pemalsuan hadits tentang himbauan ketaatan atau menjauhkan dari maksiat¹³.

<p>وَأَمَّا بِصِدْقِهِ كَخَبَرِ الصَّادِقِ وَبَعْضِ الْمَنْسُوبِ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَالْمُتَوَاتِرِ مَعْنَى أَوْ لَفْظًا</p>	<p><i>Khabar</i> juga adakalanya dipastikan kebenarannya, seperti <i>khobar</i> Yang Maha Benar, sebagian <i>khobar</i> yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW dan <i>khobar</i> mutawatir, baik secara makna atau lafadz.</p>
--	---

KHABAR YANG DIPASTIKAN BENAR

Khabar ada yang dipastikan kebenarannya berdasarkan factor eksternal (*amr kharaji*), di antaranya;

1. *Khabar* Allah SWT Yang Maha Benar, karena Allah SWT dibersihkan dari sifat bohong. Serta *khobar* Rasulullah SAW, karena Beliau terjaga dari berbuat dosa.
2. Sebagian *khobar* yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW, meskipun kita tidak mengetahui wujudnya.
3. *Khabar* mutawatir, baik secara makna atau lafadz.

<p>وَهُوَ خَبَرٌ جَمْعٌ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذِبِ عَنِ مُحْسُوسٍ وَحُصُولِ الْعِلْمِ آيَةً اجْتِمَاعِ شَرَائِطِهِ وَلَا تَكْفِي الْأَرْبَعَةَ وَفَقَا لِلْمَقَاضِي</p>	<p>Mutawatir adalah <i>khobar</i> yang diriwayatkan sekumpulan orang yang tidak dimungkinkan bersepakat dalam kebohongan atas sesuatu yang terlihat panca indra. Didapatkannya keyakinan adalah tanda terpenuhinya persyaratan <i>khobar</i> mutawatir. Dan jumlah sekumpulan orang tersebut tidak</p>
---	--

¹³ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 298-299

وَالشَّافِعِيَّةِ وَمَا زَادَ عَلَيْهَا صَالِحٌ
 مِنْ غَيْرِ صَبْطٍ وَتَوَقَّفَ الْقَاضِي
 فِي الخُمْسَةِ وَقَالَ الإِصْطَخْرِيُّ أَقَلُّهُ
 عَشْرَةٌ وَقِيلَ اثْنَا عَشَرَ وَعِشْرُونَ
 وَأَرْبَعُونَ وَسَبْعُونَ وَثَلَاثُمِائَةٍ
 وَبِضْعَةَ عَشَرَ وَالْأَصْحَحُ لَا يُشْتَرَطُ
 فِيهِ إِسْلَامٌ وَلَا عَدَمُ احْتِيََاءِ بَلَدٍ

cukup empat orang, sependapat dengan Al-Qadhi dan kalangan Syafi'iyah. Jumlah yang melebihi empat orang, lebih layak tanpa ada batasnya. Al-Qadhi menanggukuhkan dalam lima orang. Imam Al-Ustukhri mengatakan, paling sedikit adalah sepuluh orang. Menurut satu pendapat, paling sedikit dua belas orang, pendapat lain, dua puluh, empat puluh, tujuh puluh, dan tiga ratus lebih sepuluh orang. Menurut Ashah, tidak disyaratkan dalam mutawatir islamnya perawi dan (syarat) tidak tercakupnya para perawi dalam sebuah wilayah.

PEMBAHASAN KHABAR MUTAWATIR

Mutawatir adalah *khobar* yang diriwayatkan sekumpulan orang yang tidak dimungkinkan bersepakat dalam kebohongan atas sesuatu yang terlihat panca indra (bukan yang bisa di akal). Apabila mereka menyepakati sisi lafadz dan makna, maka disebut *mutawatir lafdzi*. Dan jika menyepakati maknanya saja, maka disebut *mutawatir makna*. Semisal, seseorang mengkhabarkan tentang Hatim, bahwa dia memberi uang dinar, orang lain meriwayatkan Hatim memberikan kuda, serta orang ketiga meriwayatkan dia memberikan keledai. Maka ada makna umum yang disepakati, yaitu 'memberi' yang menunjukkan kedermawanan, meskipun mereka tidak menyepakati bentuk khususnya.

Selanjutnya mengenai kriteria 'sekumpulan orang' yang harus terpenuhi dalam mutawatir, ulama berselisih pendapat;

1. Menurut Jumhur, tidak disyaratkan jumlah tertentu. Mereka hanya memberikan batasan, dengan terwujudnya keyakinan, dalam arti, manakala *khobar* mereka telah menghasilkan keyakinan, tanpa didukung *qarinah* lain, maka itulah *khobar* mutawatir yang telah memenuhi syarat.
2. Tidak cukup empat orang, karena jumlah ini masih membutuhkan *tazkiyah* (penyaksian adil) dalam kasus seandainya mereka menjadi saksi zina, sehingga tidak berfaidah yakin. Pendapat ini disampaikan Imam As-Syafi'i, dan Qadhi Abu Bakar. Jumlah yang melebihi empat orang lebih layak menjadi standar, tanpa ada batasnya.
3. Al-Qadhi menanggukuhkan dalam lima orang.
4. Imam Al-Ustukhri mengatakan, paling sedikit adalah sepuluh orang. Karena jumlah yang lebih sedikit dikategorikan *khobar ahad*.

5. Paling sedikit dua belas orang. Sebagaimana jumlah 12 pemimpin yang diutus Nabi Musa AS untuk memata-matai kaum Jabbarin dalam ayat;

وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا (المائدة: ١٢)

"Dan telah Kami angkat diantara mereka 12 orang pemimpin"

6. Paling sedikit dua puluh, berdasar firman Allah SWT;

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ (الأنفال: ٦٥)

"Jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu"

7. Paling sedikit empat puluh, berdasar firman Allah SWT;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (الأنفال: ٦٤)

"Hai Nabi, cukuplah Allah (menjadi Pelindung) bagimu dan bagi orang-orang mukmin yang mengikutimu"

Saat itu jumlah yang ada empat puluh orang laki-laki, digenapi Umar bin Khattab yang masuk Islam atas doa Nabi SAW.

8. Paling sedikit tujuh puluh, jumlah sahabat Nabi Musa AS yang dipilih dari kaumnya, sesuai ayat;

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا (الأعراف: ١٥٥)

"Dan Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohonkan taubat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan"

9. Paling sedikit tiga ratus lebih sepuluh orang, jumlah tentara perang Badar dan sahabat Thalut.

Masing-masing pendapat di atas mendasari argumentasinya bahwa angka-angka itulah batas minimal jumlah yang menghasilkan keyakinan.

KEISLAMAN DAN CAKUPAN WILAYAH BAGI PERAWI

Menurut Ashah, tidak disyaratkan dalam mutawatir islamnya perawi dan (syarat) tidak tercapunya para perawi dalam sebuah wilayah. Sehingga diperkenankan terdiri dari orang-orang kafir atau tercakup dalam satu wilayah. Seperti halnya penduduk Kostantinopel mengkhabarkan matinya raja mereka. Karena jumlah yang banyak mencegah mereka untuk sepakat dalam kebohongan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena orang-orang kafir dan yang hidup dalam satu wilayah Negara dapat bersepakat dalam kebohongan¹⁴.

¹⁴ *Ibid*, hal. 300-301

وَأَنَّ الْعِلْمَ فِيهِ ضُرُورِيٌّ وَقَالَ
 الْكُفِيُّ وَالْإِمَامَانِ نَظْرِيٌّ وَقَسَرَهُ
 إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ بِتَوْقُفِهِ عَلَى
 مُقَدَّمَاتٍ حَاصِلَةٍ لَا الْإِحْتِيَاجُ
 إِلَى النَّظْرِ عَقِيبَهُ وَتَوَقَّفَ
 الْأَمِدِيُّ

Sedangkan keyakinan dalam mutawatir bersifat pasti. Imam Al-Ka'bi dan dua imam (Haramain dan Ar-Razi) mengatakan, bersifat *nadzari* (analisa). Imam Haramain menjelaskan teori *nadzari* dengan maksud adanya ketergantungan pada beberapa *mukaddimah* (premis) yang ada pada pendengar, bukan dengan maksud kebutuhan pada analisa pasca mendengar mutawatir. Imam Al-Amudi dalam hal ini menanggukhan.

KEYAKINAN DALAM MUTAWATIR

Teori mengenai sifat keyakinan dalam mutawatir, diperselisihkan ulama;

1. Bersifat *dzaruri* (pasti). Artinya, dihasilkan saat mendengar, tanpa membutuhkan analisa, karena dapat dicerna oleh mereka yang tidak memiliki kemampuan analisa, seperti anak kecil dan orang bebal.
2. Imam Al-Ka'bi dari Mu'tazilah, Imam Haramain dan Ar-Razi mengatakan, bersifat *nadzari* (analisa). Imam Haramain sebagaimana dipertegas Imam Al-Ghazali menjelaskan teori *nadzari*, bahwa yang dimaksud adalah keberadaannya tergantung pada beberapa *mukaddimah* (premis) yang ada pada pendengar, berupa syarat-syarat terwujudnya mutawatir (dalam definisi), dan yang dimaksud bukanlah membutuhkan analisa pasca mendengar mutawatir.
3. Imam Al-Amudi dalam hal ini menanggukhan. Karena dalil dari keduanya berseberangan, meskipun tidak saling menafikan¹⁵.

ثُمَّ إِنْ أَخْبَرُوا عَنْ عِيَانٍ فَذَلِكَ
 وَإِلَّا فَيُشْتَرَطُ ذَلِكَ فِي كُلِّ
 الطَّبَقَاتِ

Kemudian apabila para perawi khabar mutawatir mengkhabarkan dari penyaksian langsung, maka hal itu jelas hukumnya. Namun jika tidak demikian, maka adanya sekumpulan yang tidak mungkin bersepakat bohong sebagaimana di atas disyaratkan pada setiap tingkatan.

وَالصَّحِيحُ ثَالِثُهَا أَنَّ عِلْمَهُ
 لِكَثْرَةِ الْعَدَدِ مُتَّفِقٌ وَلِلْقَرَائِنِ قَدْ
 يَخْتَلِفُ فَيَحْصُلُ لِزَيْدٍ دُونَ
 عُمَرُو

Pendapat shahih yang menjadi pendapat ketiga, bahwa keyakinan yang dihasilkan mutawatir lantaran banyaknya jumlah perawi adalah sama bagi para pendengar. Sedangkan yang dihasilkan lantaran beberapa qarinah, terkadang berbeda, bisa jadi keyakinan ada bagi Zaid, tidak bagi Umar.

¹⁵ *Ibid*, hal. 302

MUTAWATIR HASIL PENYAKSIAN LANGSUNG

Manakala seluruh perawi khabar mutawatir mengkhabarkan dari penyaksian langsung, dalam arti mereka hanya satu tingkatan (*thabaqah*) saja, maka jelas terwujud mutawatir. Namun jika seluruh perawi tidak mengkhabarkan dari penyaksian langsung, dalam arti mereka berada dalam beberapa tingkatan (*thabaqah*), dan yang mengkhabarkan dari penyaksian langsung hanya pada tingkatan pertama saja, maka agar *khabar* tersebut menghasilkan keyakinan, disyaratkan dalam setiap tingkatan terdiri dari sekumpulan orang yang tidak mungkin bersepakat dalam kebohongan. Dan apabila persyaratan ini hanya terpenuhi pada tingkatan pertama saja, maka tingkatan setelahnya dianggap berstatus ahad, sebagaimana dalam bacaan-bacaan *syadz* dalam Al-Qur'an yang hanya mutawatir di tingkatan pertama saja.

KUALITAS KEYAKINAN BAGI PENDENGAR

Selanjutnya mengenai keyakinan yang diperoleh dalam mutawatir bagi setiap orang yang mendengarkannya apakah berlaku sama rata, ataukah satu dengan yang lain berbeda-beda?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat shahih, apabila keyakinan yang dihasilkan lantaran faktor banyaknya jumlah perawi, maka berlaku sama rata bagi para pendengar. Dan apabila keyakinan dihasilkan lantaran beberapa *qarinah* yang menjadi aspek tambahan selain jumlah minimal perawi, maka terkadang berbeda satu dengan yang lain, karena *qarinah* terkadang dijumpai satu orang, namun tidak dijumpai oleh orang yang lain. Yang dikehendaki *qarinah* adalah perkara yang terkait erat (*lazimah-muttashilah*) dengan mutawatir¹⁶, baik berupa beberapa keadaan yang erat hubungannya, semisal para perawi sama persis dalam menggunakan satu lafadz dan satu sifat. Atau terkait dengan pemberi khabar (*mukhbir 'anhu*), semisal pemberi *khabar* jujur, atau terkait dengan perkara yang dikhabarkan (*mukhbbar bih*), semisal perkara yang dikhabarkan termasuk perkara yang jelas bagi pendengar.
2. Menurut pendapat kedua, keyakinan tersebut wajib dihasilkan bagi seluruh pendengar secara mutlak. Karena *qarinah* dalam persoalan semacam ini jelas dan tidak samar bagi para pendengar.
3. Menurut pendapat ketiga, keyakinan tersebut tidak wajib dihasilkan secara mutlak. Bisa jadi dihasilkan oleh seluruh pendengar, atau

¹⁶ Sedangkan khabar yang menghasilkan keyakinan sebab *qarinah munfashilah* (terpisah), tidak disebut mutawatir.

sebagian saja. Karena sangat mungkin keyakinan tidak berhasil didapatkan oleh sebagian orang sebab banyaknya jumlah perawi, sebagaimana *qarinah*¹⁷.

وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَىٰ وَفَىٰ خَيْرٍ لَا يُدُلُّ عَلَىٰ صِدْقِهِ وَثَائِلُهَا يَدُلُّ إِنْ تَلَقَّوهُ بِالْقَبُولِ وَكَذَلِكَ بَقَاءُ خَيْرٍ تَتَوَقَّرُ الدَّوَاعِي عَلَىٰ إِبْطَالِهِ خِلَافًا لِلزَّيْدِيَّةِ وَأَفْتِرَاقُ الْعُلَمَاءِ بَيْنَ مُوَوَّلٍ وَمُحْتَجِّجٍ خِلَافًا لِقَوْمٍ

Dan menurut pendapat shahih, bahwa ijma' yang sesuai dengan isi dari sebuah khabar, tidak menunjukkan kebenaran khabar tersebut. Pendapat ketiga, dapat menunjukkan kebenarannya apabila para ahli ijma' menerimanya. Dan juga tidak menunjukkan kebenaran khabar, tetapnya khabar yang mana beragam motif terakumulasi untuk membatalkannya, berbeda dengan pendapat Zaidiyah. Terpecahnya ulama menyikapi sebuah khabar, antara men-*ta'wil* dan menjadikan dalil, tidak menunjukkan kebenaran khabar tersebut, berbeda dengan pendapat satu golongan.

IJMA' SELARAS DENGAN KHABAR

Ketika sebuah *khabar* diriwayatkan, kemudian tercetus ijma' yang selaras dengan isi dari *khabar* tersebut, maka apakah hal itu menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut secara *nafs al-amri* (hakikat sebenarnya)?.

1. Pendapat shahih, tidak menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut. Karena ada kemungkinan ijma' memiliki sandaran lain.
2. Pendapat kedua, menunjukkan kebenaran *khabar*. Karena manakala tidak ada penjelasan, secara *dhahir* pelaku ijma' bersandar pada *khabar* tersebut, sebab tidak nampak adanya sandaran lain.
3. Pendapat ketiga, dapat menunjukkan kebenaran *khabar*, apabila para pelaku ijma' menerimanya dengan cara menjelaskan bahwa *khabar* tersebut adalah sandaran ijma' mereka.

KHABAR YANG SEHARUSNYA DIBATALKAN

Tetapnya keberadaan sebuah *khabar* yang mana beragam motif terakumulasi untuk membatalkannya, namun oleh mereka (pemilik motif) tidak dibatalkan, padahal mereka mendengarnya secara ahad, tidak menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut. Menurut kalangan Zaidiyah, hal tersebut menunjukkan kebenaran *khabar*. Karena sudah terwujud kesepakatan menerima *khabar* tersebut. Hal ini disangkal, bahwa kesepakatan menerima sebuah *khabar* hanya menunjukkan dugaan mereka bahwa *khabar* tersebut benar, namun tidak menunjukkan

¹⁷ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 152

kebenaran *kehab* secara hakikat sebenarnya (*nafs al-amri*). Contoh HR. Bukhari-Muslim tentang sabda Nabi SAW pada shahabat Ali kwj;

أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي

"Kamu bagiku sepadan dengan Nabi Harun AS bagi Nabi Musa AS, hanya saja tidak ada nabi lagi sesudahku"

Motif Bani Umayyah yang telah mendengar hadits ini untuk membatalkan hadits ini sudah terakumulasi, karena hadits ini menunjukkan kekhalifahan Ali kwj yang mereka benci, sebagaimana kekhalifahan Nabi Harun AS atas Nabi Musa AS dalam ayat, أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي (Gantikanlah aku dalam mengurus kaumku..!), namun mereka tidak membatalkannya.

PERSELISIHAN ANTARA BERHUJAH DAN MEN-TA'WIL

Ketika sebuah *kehab* terlontar, kemudian ulama berbeda sikap, sebagian menerima dan menjadikannya dalil, sebagian yang lain men-ta'wil-nya, maka apakah hal tersebut menunjukkan kebenaran (keshahihan) *kehab*?

1. Mayoritas ulama menyatakan, tidak menunjukkan kebenaran *kehab* tersebut. Karena mengamalkan dalil *madhnun* setara dengan dalil *maqthu'*, dan pen-ta'wil-an *kehab* dengan mengira-ngirakan tetap, bukanlah dalil bahwa *kehab* tersebut tetap.
2. Sebagian ulama termasuk Ibn As-Sam'ani mengatakan, menunjukkan kebenaran *kehab*. Karena sudah terwujud kesepakatan menerima *kehab* tersebut¹⁸.

وَ أَنَّ الْمُخْبِرَ بِحَضْرَةِ قَوْمٍ لَمْ
يَكْذِبُوهُ، وَلَا حَامِلٍ عَلَى
سُكُوتِهِمْ صَادِقٌ وَكَذَا الْمُخْبِرُ
بِمَسْمَعٍ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا حَامِلٍ
عَلَى التَّقْرِيرِ وَالْكَذِبِ خِلَافًا
لِلْمُتَأَخِّرِينَ وَقِيلَ: يَدُلُّ إِنْ كَانَ
عَنْ دُنْيَوِيٍّ

Pendapat shahih, bahwa orang yang mengkhabarkan di depan sekelompok orang yang tidak mendustakannya serta tidak ada faktor yang mendorong mereka untuk diam adalah orang yang benar atas khabar yang dibawanya. Juga seseorang yang mengkhabarkan di tempat yang terjangkau pendengaran Nabi SAW, serta tidak ada yang mendorong Beliau menetapkan, dan tidak ada yang mendorong pemberi khabar berdusta. Berbeda dengan pendapat Muta'akhirin. Pendapat lain, menunjukkan kebenarannya apabila dia mengkhabarkan perkara duniawi.

¹⁸ *Ibid*, hal. 152-154 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 303-304

KEBENARAN PEMBAWA KHABAR

Manakala seseorang menyampaikan *khobar* di depan orang banyak (*'adad at-tawatur*) dan mereka tidak mendustakannya, serta tidak ada motif yang mendorong mereka untuk diam, baik karena takut atau mengharap sesuatu darinya, maka orang tersebut dianggap benar atas *khobar* yang dibawanya. Karena diam mereka menunjukkan pembenaran pada orang tersebut secara *'adat*. Dan mereka dianggap telah menyepakati sebuah *khobar* yang mereka saksikan secara langsung. Sehingga *khobar* tersebut bernilai kebenaran yang pasti. Pendapat lain, diam mereka tidak menunjukkan pembenaran atas pembawa *khobar* tersebut, karena bisa jadi mereka diam dan tidak mendustakan tanpa sebab apapun.

Begitu juga menunjukkan pembenaran pembawa *khobar*, seseorang yang mengkhabarkan di tempat yang terjangkau pendengaran Nabi SAW, serta tidak ada yang mendorong Beliau mendiamkan, dan tidak ada yang mendorong pemberi khabar berdusta. Baik tentang perkara duniawi atau *diniy* (agama). Karena Nabi SAW tidak membiarkan seseorang melakukan kebohongan. Pendapat lain, menunjukkan kebenarannya apabila dia mengkhabarkan perkara duniawi.

Menurut pendapat Muta'akhirin, diamnya Nabi SAW tidak menunjukkan kebenaran pembawa *khobar*. Baik dalam persoalan agama, karena bisa jadi Nabi SAW menjelaskannya atau mengakhirkan penjelasan yang berseberangan dengan apa yang telah disampaikan pembawa *khobar*. Atau dalam persoalan duniawi, karena bisa jadi Nabi SAW tidak mengetahui keadaan perkara tersebut. Seperti dalam persoalan pengawinan kurma, dalam HR. Muslim;

أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ السَّخْلَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِتَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

"Bahwasanya Nabi SAW pernah berjalan menjumpai kaum yang mengawinkan kurma. Dan Nabi SAW mengatakan, "Andaikan tidak kalian lakukan, pastilah menjadi baik". Anas ra mengatakan, "kemudian kurma itu berbuah jelek". (Suatu saat) Nabi SAW lewat dan berpapasan dengan mereka, Beliau berkata, "Bagaimana yang terjadi dengan kurma kalian". Mereka menjawab, "Baginda dahulu mengatakan begini dan begini". Nabi SAW bersabda, "Kalian lebih tabu mengenai persoalan duniawi kalian"¹⁹.

وَأَمَّا مَظْنُونُ الصَّدِيقِ فَخَبْرٌ
الْوَاحِدِ وَهُوَ مَا لَمْ يَنْتَهَ إِلَى التَّوَاتُرِ

Adapun khabar yang diduga kebenarannya adalah khabar wahid (ahad) yakni khabar yang tidak mencapai standar mutawatir. Termasuk di

¹⁹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 155-156

وَمِنْهُ الْمُسْتَفِيدُ وَهُوَ الشَّيْخُ
عَنْ أَصْلٍ وَقَدْ يُسَمَّى مَشْهُورًا
وَأَقْلَهُ اثْنَانِ، وَقِيلَ: ثَلَاثَةٌ
مَسْأَلَةٌ: خَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يُفِيدُ
الْعِلْمَ إِلَّا بِقَرِينَةٍ وَقَالَ الْأَكْثَرُ لَا
مُطْلَقًا وَأَحْمَدُ يُفِيدُ مُطْلَقًا
وَالْأُسْتَاذُ وَابْنُ فُورَكٍ: يُفِيدُ
الْمُسْتَفِيدُ عِلْمًا نَظْرِيًّا

antaranya khabar *mustafidh*, yaitu khabar yang tersebar dari seorang imam, dinamakan juga dengan khabar masyhur. Paling sedikit perawi khabar masyhur adalah dua, menurut pendapat lain tiga.

Masalah : khabar ahad tidak berfaidah yakin kecuali dengan disertai *qarinah*. Mayoritas ulama mengatakan, tidak berfaidah yakin secara mutlak. Imam Ahmad mengatakan, berfaidah yakin secara mutlak. Ustadz Abu Ishaq dan Ibn Fauraq mengatakan, khabar *mustafidh* berfaidah keyakinan bersifat *nadhari*.

KHABAR AHAD DAN MASYHUR

Jenis berikutnya adalah *khabar* yang diduga kebenarannya, artinya kebenaran *khabar* ini tidak dipastikan, namun juga tidak mengandung kemungkinan benar dan bohong dengan kedudukan setara. *Khabar* ini disebut *khabar* wahid (ahad), yakni *khabar* yang tidak mencapai standar mutawatir. Baik perawinya satu atau lebih, menghasilkan faidah keyakinan melalui *qarinah* terpisah atau tidak.

Termasuk macam dari *khabar* ahad adalah *mustafidh* atau disebut juga dengan *masyhur*, yaitu khabar yang tersebar dari imam yang terpercaya periwayatannya. Paling sedikit perawi *khabar* masyhur adalah dua, menurut penjelasan Imam As-Syairazi dalam kitab At-Tanbih. Dan menurut pendapat lain tiga. Sedangkan statemen Imam Ibn Al-Hajib, *mustafidh* adalah *khabar* yang perawinya lebih dari tiga²⁰.

FAIDAH YAKIN DALAM KHABAR AHAD DAN MASYHUR

Ulama berselisih pendapat mengenai faidah keyakinan (baik *dzaruri* atau *nadhari*) dalam *khabar* ahad.

1. Tidak berfaidah yakin kecuali dengan disertai *qarinah*. Seperti halnya seorang laki-laki yang mengkhabarkan kematian anaknya yang sudah diketahui kematiannya sudah dekat dengan *qarinah* tangisan, mempersiapkan kain kafan dan keranda mayat. Pendapat ini disampaikan Imam Haramain, Al-Ghazali, Ar-Razi, Al-Amidi, Ibn Hajib, Al-Baidhawi dan lain-lain.
2. Mayoritas ulama mengatakan, tidak berfaidah yakin secara mutlak. Baik dilingkupi *qarinah* atau tidak.

²⁰ *Ibid*, hal. 156

3. Imam Ahmad dan Ibn Khuwaiz Mandah mengatakan, berfaidah yakin secara mutlak dengan syarat adanya sifat adil. Karena dengan demikian, *khabar* ini wajib diamalkan. Kewajiban mengamalkan *khabar* yang berfaidah yakin, berdasar firman Allah SWT;

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (الإسراء : ٣٦)

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya”

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (الأنعام : ١١٦)

“Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka”

Dalam dua ayat ini terdapat larangan mengikuti perkara yang tidak diyakini dan celaan mengikuti dugaan. Namun argumentasi ini disangkal, bahwa konteks ayat di atas adalah dalam persoalan yang tuntutan di dalamnya mengharuskan yakin, seperti ushuluddin.

4. Ustadz Abu Ishaq dan Ibn Fauraq mengatakan, *khabar mustafidh* berfaidah keyakinan bersifat *nadhari*. Dengan demikian *khabar mustafidh* menjadi penengah antara mutawatir dan ahad²¹.

مَسْأَلَةٌ : يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي
الْفَتْوَى وَالشَّهَادَةَ إِجْمَاعًا، وَكَذَا
سَائِرَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ قَبْلَ : سَمْعًا
وَقِيلَ : عَقْلًا وَقَالَتِ الظَّاهِرِيَّةُ لَا
يَجِبُ مُطْلَقًا وَالْكَرْخِيُّ فِي الْحُدُودِ
وَقَوْمٌ فِي ابْتِدَاءِ النَّصْبِ وَقَوْمٌ
فِيمَا عَمِلَ الْأَكْثَرُ بِخِلَافِهِ
وَالْمَالِكِيَّةُ فِيمَا عَمِلَ أَهْلُ
الْمَدِينَةِ وَالْحَنْفِيَّةُ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ
الْبُلُوغِيُّ أَوْ خَالَفَهُ رَاوِيَهُ أَوْ عَارَضَ
الْقِيَاسَ وَتَالِثُهَا فِي مُعَارِضِ
الْقِيَاسِ إِنْ عَرِفَتْ الْعِلَّةَ بِنَصِّ

Masalah : wajib mengamalkan khabar ahad dalam fatwa dan syahadah secara ijma'. Dan juga dalam beberapa perkara agama lainnya. Satu pendapat, hal ini ditopang dalil naqli, pendapat lain (selain naqli) juga ditopang dalil aqli. Kalangan Dzahiriyah mengatakan, tidak wajib mengamalkan secara mutlak. Imam Al-Karkhi mengatakan, tidak diamalkan dalam beberapa *had*. Segolongan ulama mengatakan, tidak diamalkan dalam permulaan beberapa nishab. Segolongan lain mengatakan, tidak diamalkan dalam perkara dimana mayoritas orang mengamalkan kebalikannya. Kalangan Malikiyah mengatakan, tidak diamalkan dalam perkara yang penduduk Madinah mengamalkan kebalikannya. Hanafiyah mengatakan, tidak diamalkan dalam perkara yang umumnya dibutuhkan manusia atau yang amal perawinya berbeda, atau yang bertentangan dengan qiyas. Pendapat ketiga, dalam khabar yang bertentangan dengan qiyas, apabila 'illat

²¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 306-307

رَاجِحٌ عَلَى الْخَبَرِ وَوُجِدَتْ قَطْعًا
 فِي الْفَرْعِ لَمْ يُقْبَلْ أَوْ ظَنًّا
 فَأَلَوْقُفٌ وَإِلَّا فُقِيلَ وَالْجُبَاتِيُّ: لَا بُدَّ
 مِنْ اثْنَيْنِ أَوْ اعْتِصَادٍ وَعَبْدُ
 الْجُبَّارِ لَا بُدَّ مِنْ أَرْبَعَةٍ فِي الزَّنَا

diketahui berdasarkan nash yang unggul dibandingkan khabar, dan 'illat ditemukan secara pasti pada far'i, maka khabar tidak diterima. Atau ditemukan secara dzan pada far'i, maka ditanggihkan. Dan jika tidak demikian, maka diterima. Imam Al-Juba'i mengatakan, harus ada dua orang perawi, atau ada penguat. Imam Abdul Jabbar mengatakan, harus ada empat orang dalam masalah zina.

MENGAMALKAN KHABAR AHAD

Ulama menyepakati, wajib mengamalkan *khabar* ahad dalam fatwa dan *syabadah* (persaksian). Dan mengenai beberapa perkara agama lainnya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut Jumhur, wajib mengamalkan *khabar* ahad. Dan dalil kewajiban ini berupa dalil *naql* saja, yakni bahwasanya Nabi SAW mengirimkan satu persatu sahabatnya kepada kabilah-kabilah dan seluruh penjurur untuk menyampaikan hukum-hukum agama, seandainya hukum mengamalkan khabar mereka tidak wajib, maka pendelegasian Nabi SAW tidaklah ada gunanya. Pendapat lain, selain dalil *naql* diatas juga disertai dalil *aqli*, yakni seandainya mengamalkan *khabar* ahad tidak wajib, maka kasus-kasus yang diriwayatkan secara ahad akan terbengkalai, padahal berjumlah sangat banyak.
2. Kalangan Dzahiriyah mengatakan, tidak wajib mengamalkan secara mutlak. Karena meskipun dikatakan sebagai hujjah, namun hanya berfaidah *dhan*, padahal kita dilarang mengikuti *dhan*, sebagaimana dalam pembahasan terdahulu.
3. Imam Al-Karkhi mengatakan, tidak diamalkan dalam beberapa *had*. Karena *had* ditolak sebab adanya keserupaan (*syubhat*), dan adanya kemungkinan bohong dalam ahad merupakan *syubhat*.
4. Segolongan ulama mengatakan, tidak diamalkan dalam permulaan beberapa nishab, yaitu kadar permulaan yang dibebani wajib zakat. Pendapat ini datang dari Imam Abi Yusuf dan Muhammad. Mereka menerima *khabar* ahad dalam nishab yang melebihi lima *watsaq*, karena statusnya cabang, sehingga dapat ditolerir. Dan mereka menolak *khabar* ahad tentang permulaan nishab beberapa anak onta dan anak sapi, karena statusnya adalah asal.
5. Versi lain mengatakan, tidak diamalkan dalam perkara dimana mayoritas orang mengamalkan kebalikannya. Karena pengamalan itu adalah hujjah yang didahulukan dari *khabar* ahad, sejajar dengan

pengamalan manusia secara keseluruhan.

6. Kalangan Malikiyah mengatakan, tidak diamalkan dalam perkara yang penduduk Madinah mengamalkan kebalikannya. Karena pengamalan mereka, sebagaimana ucapan mereka adalah hujjah yang didahulukan dari *khobar* ahad. Mereka menafikan *khiyar majlis* yang ada dalam hadits shahih Bukhari-Muslim, karena pengamalan penduduk Madinah yang berbeda.
7. Hanafiyah mengatakan, tidak wajib diamalkan dalam hal-hal berikut,
 - a) Perkara yang umumnya dibutuhkan manusia, contoh HR. Ahmad;

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Barangsiapa menyentuh kelimannya, maka hendaklah dia berwudhu"

Karena sesuatu yang pada umumnya dibutuhkan manusia akan banyak ditanyakan, sehingga 'adat menetapkan penukilannya mutawatir, karena adanya akumulasi faktor yang menuntut.

- b) Perkara yang amal perawinya berbeda, karena berbedanya perawi pastilah berdasar dalil. Contoh HR. Bukhari-Muslim dari Abi Hurairah;

إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِتَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ

"Ketika seekor anjing minum paa wadab kalian semua, maka hendaklah dia membasuhnya tujuh kali"

Imam Ad-Daruquthni meriwayatkan dari Abi Hurairah, bahwa Beliau memerintahkan membasuh dari jilatan anjing sebanyak tiga kali. Menurut Beliau, yang shahih dari Abi Hurairah adalah tujuh basuhan. Perbedaan pendapat ini hanya terjadi manakala hadits yang diriwayatkan lebih dahulu. Jika lebih akhir atau tidak jelas, maka ulama sepakat mengamalkannya.

- c) Perkara yang bertentangan dengan qiyas dalam keadaan perawinya bukan ahli fiqh. Karena pertentangan ini mengunggulkan sisi kemungkinan bohong dalam *khobar*. Imam Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib dalam *khobar* yang bertentangan dengan qiyas memilih pendapat ketiga yang memerinci. Apabila 'illat diketahui berdasarkan nash yang unggul dibandingkan *khobar*, dan 'illat ditemukan secara pasti pada *far'i*, maka *khobar* yang berseberangan tidak diterima. Atau ditemukan secara *dhan* pada *far'i*, maka ditanggihkan. Dan jika tidak demikian, yakni 'illat diketahui berdasarkan *istinbath*, atau nash yang setara atau *marjuh* (diungguli), maka *khobar* yang berseberangan dapat diterima. Contoh HR. Bukhari-Muslim;

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ، وَلَا الْغَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ يَخْتَارُ النَّظْرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَخْلُبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

“Jangan kalian tidak memerah susu (jawa; ngembeng) onta dan kambing. Jika seseorang membelinya setelah adanya larangan, maka dia memiliki yang terbaik antara dua pilihan setelah diperas. Jika menghendaki, maka boleh menahannya, dan jika menghendaki, dia kembalikan dan (mengganti) satu sha' kurma”

‘Mengembalikan kurma sebagai ganti dari susu’ menyalahi qiyas tentang kewajiban mengganti *mitsli* (benda yang serupa) atau *qimah* (nominal harga) bagi perusak barang orang lain.

8. Imam Al-Juba’i mengatakan, harus ada dua orang perawi, atau ada penguat jika perawinya hanya satu. Contoh penguat, seperti halnya *khobar* tersebut telah diamalkan atau tersebar di antara sebagian shahabat. Hal ini dikarenakan Shahabat Abu Bakar ra tidak menerima *khobar* Mughirah bin Syaibah bahwa Nabi SAW memberi nenek bagian seperenam. Abu Bakar mengatakan, apakah ada perawi selain kamu?. Kemudian Muhammad bin Salmah Al-Anshari sependapat meriwayatkan *khobar* yang sama, hingga akhirnya Abu Bakar ra meluluskan hukumnya. Dan shahabat Umar bin Khattahab ra tidak menerima *khobar* Abu Hasan Al-Asy’ari dalam HR. Bukhari-Muslim bahwa Nabi SAW bersabda;

إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنَ لَهُ فَلْيَرْجِعْ

“Apabila salah satu dari kalian meminta ijin masuk rumah tiga kali, dan tidak diijini, maka sebaiknya dia kembali”

Umar ra mengatakan, “Carikan penguat hadits ini!”, kemudian Abi Sa’id Al-Khudhri meriwayatkan hadits yang sama, hingga diterima oleh Umar ra. Namun semua ini disangkal, bahwa Abu Bakar dan Umar ra mencari perawi lain, bukan karena tidak menerima *khobar* ahad, namun hanya demi mengukuhkan (*tatsabbut*), seperti statemen Umar ra; “Aku hanyalah mendengar sesuatu, kemudian menghendaki mengukuhkannya”.

9. Imam Abdul Jabbar mengatakan, harus ada empat orang dalam masalah zina, seperti dalam persaksian zina. Pendapat ini diriwayatkan dalam Al-Mahshul dari periwayatan Abd Al-Jabbar dari Al-Juba’i, serta disitir Al-Mahalli dalam Syarh al-Minhaj²².

²² Hasan bin Muhammad al-’Athar, *Hasyiah al-’Athar*, vol II hal. 158-163

مَسْأَلَةٌ: الْمُخْتَارُ وَفَاقًا لِلسَّمْعَانِيِّ
وَحِلَافًا لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ تَكْذِيبَ
الأَصْلِ الفَرْعَ لَا يُسْقِطُ المَرْوِيَّ
وَمِنْ ثَمَّ لَوْ اجْتَمَعَا فِي شَهَادَةٍ لَمْ تُرَدِّ
وَإِنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ وَالْفَرْعُ جَارِمٌ
فَأَوْلَى القَبُولِ وَعَلَيْهِ الأَكْثَرُ

Masalah : pendapat Mukhtar, sependapat dengan imam Ibn As-Sam'ani, berbeda dengan Muta'akhirin, bahwa mendustakannya *ashl* (guru) pada *far'i* (murid) tidak menggugurkan khabar yang diriwayatkan. Dari sini, apabila keduanya berkumpul dalam persaksian, maka persaksian tidak ditolak. Apabila *ashl* ragu-ragu atau menduga tidak meriwayatkan, sedangkan *far'i* yakin, maka lebih layak diterima. Dan pendapat ini adalah versi mayoritas.

PENDUSTAAN ASHL PADA FAR'IY

Manakala seorang *ashl* (guru) mendustakan periwayatan *far'iy* (murid) atas sebuah *khobar* darinya, dimana *far'iy* mantab bahwa *khobar* tersebut berasal dari *ashl*, serta keduanya tergolong *tsiqqah* (adil-terpercaya), maka dipilah;

Pertama, *ashl* mantab dengan pengingkarannya, semisal dengan ucapan, "Dia berdusta padaku" atau "Aku tidak meriwayatkan kepadanya *khobar* ini". Dalam hal ini ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat terpilih, sependapat dengan imam Ibn As-Sam'ani, Al-Mawardi, dan Ar-Rauyani, pendustaan itu tidak menyebabkan *khobar* yang diriwayatkan tereliminasi dan keluar dari standar diterima. Karena dimungkinkan *ashl* lupa setelah meriwayatkannya pada *far'iy*, sehingga masing-masing tidak cacat sebab pendustaan tersebut. Pendapat ini didasari dalil bahwa apabila keduanya berkumpul dalam persaksian, maka persaksian tidak ditolak.
2. Menurut mayoritas ulama, seperti Imam Ar-Razi, Al-Amidi, Ibn As-Sahal, An-Nawawi dalam Mukhtasharnya, dan pendapat yang disandarkan pada As-Syafi'i, Ashhab dan muta'akhirin, pendustaan tersebut menjadikan *khobar* tereliminasi dan keluar dari standar diterima. Karena salah satu dari *ashl* dan *far'iy* dipastikan bohong, dan dimungkinkan yang berbohong adalah *far'iy*, sehingga *khobar* yang diriwayatkannya tidak tetap (diakui).

Kedua, *ashl* tidak mantab, dalam arti ragu-ragu meriwayatkan atau menduga tidak meriwayatkan pada *far'iy*. Maka lebih layak diterima dibandingkan perincian pertama, karena dimungkinkan *ashl* lupa. Pendapat ini adalah versi mayoritas. Pendapat lain, tidak diterima, seperti dalam *syahadah* (persaksian).

Kemudian manakala *far'iy* menduga (*dhan*) adanya periwayatan dari *ashl*, sedangkan *ashl* mantab mengingkarinya, maka *khobar* jelas ditolak. Dan jika *ashl* menduga meriwayatkannya, maka terjadi pertentangan, dimana secara hukum asal periwayatan tidak pernah ada. Imam Al-Hindi menambahkan perincian, apabila *far'iy* ragu-ragu, maka *khobar* dipastikan ditolak. Dan jika *far'iy* menduga, dan *ashl* ragu-ragu, maka termasuk yang diperselisihkan ulama²³.

وَزِيَادَةُ الْعَدْلِ مَقْبُولَةٌ إِنْ لَمْ
يُعْلَمَ اتِّحَادُ الْمَجْلِسِ وَإِلَّا
فَمَالِئُهَا الْوَقْفُ وَالرَّابِعُ إِنْ كَانَ
غَيْرُهُ لَا يَغْفُلُ مِثْلَهُمْ عَنْ مِثْلِهَا
عَادَةً لَمْ تُقْبَلْ وَالْمُخْتَارُ وَقَافًا
لِلسَّمْعَائِيِّ الْمَنْعُ إِنْ كَانَ غَيْرُهُ لَا
يَغْفُلُ أَوْ كَانَتْ تَتَوَقَّرُ الدَّوَائِي
عَلَى تَقْلِيهَا فَإِنْ كَانَ السَّاكِثُ
عَنْهَا أَضْبَطَ أَوْ صَرَّحَ بِنَفْيِ
الزِّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ يُقْبَلُ تَعَارِضًا
وَلَوْ رَوَاهَا مَرَّةً وَتَرَكَ أُخْرَى
فَكَرَّوَيْنِ وَلَوْ غَيَّرْتَ إِعْرَابَ
الْبَاقِي تَعَارِضًا خِلَافًا لِلْبَصْرِيِّ
وَلَوْ انْفَرَدَ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ قَبْلَ
عِنْدَ الْأَكْثَرِ
وَلَوْ أَسَنَّ وَأَرْسَلُوا أَوْ وَقَفَ
وَرَفَعُوا فَكَالزِّيَادَةَ

Penambahan dari perawi adil bisa diterima, apabila tidak diketahui satu majlis. Jika tidak demikian ini, maka versi pendapat ketiga, ditangguhkan. Pendapat keempat, apabila perawi selain yang menambahi sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu secara adat, maka tidak diterima. Pendapat Mukhtar, sependapat dengan As-Sam'ani, melarang diterima, apabila perawi selain yang menambahi tidak lalai, atau terakumulasi alasan untuk menukil. Apabila perawi yang tidak menyebutkan tambahan lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya tambahan dengan penjelasan yang bisa diterima, maka dua khobar yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan. Dan apabila seorang perawi meriwayatkan tambahan pada satu kesempatan, namun meninggalkannya pada kesempatan yang lain, maka statusnya seperti perbedaan dua perawi. Sedangkan jika penambahan menyebabkan perubahan atas *i'rab* dari lafadz yang lain, maka dua khobar dianggap bertentangan, berbeda dengan pendapat Imam Al-Bashri. Dan apabila seorang perawi meriwayatkan tambahan berbeda dari perawi lain (dari satu guru), maka periwayatannya diterima menurut mayoritas.

Apabila seorang perawi memusnadkan khobar, dan perawi lain memursalkannya, atau membuat mauquf, dan yang lain membuat marfu', maka statusnya seperti masalah penambahan.

²³ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 311-312 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 344

PENAMBAHAN DALAM KHABAR

Seorang perawi adil yang menambahkan sesuatu dalam sebuah *khobar*, dimana tambahan tersebut tidak disebutkan para perawi adil lainnya, maka diperinci sebagai berikut;

Pertama, tidak diketahui mereka berada satu majlis dari Nabi SAW. Baik jelas diketahui terjadi dalam beberapa majlis, atau tidak jelas keduanya, maka penambahan tersebut diterima. Karena ada kemungkinan Nabi SAW menyebutkan penambahan tersebut dalam satu majlis, dan di majlis yang lain Beliau tidak menyebutkannya.

Kedua, diketahui bahwa mereka berada dalam satu majlis. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Tambahan tersebut diterima secara mutlak, karena dimungkinkan perawi yang tidak menambahkan lupa. Pendapat ini ditetapkan Imam As-Syafi'i sebagai nash, dan Imam Al-Khathib meriwayatkannya dari Jumah ahli fiqh dan hadits.
2. Ditolak secara mutlak, karena perawi yang menampilkan tambahan dimungkinkan salah. Disampaikan kalangan Hanafiyah.
3. Ditangguhkan, karena dalil-dalilnya saling bertentangan.
4. Diterima, apabila perawi yang tidak meriwayatkan tambahan sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu. Disampaikan Imam Amidi dan Ibn Al-Hajib.
5. Ditolak apabila perawi yang tidak meriwayatkan tambahan sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu. Juga ditolak apabila tuntutan untuk menukil menjadi terakumulasi. Pendapat ini versi Al-Mukhtar, sependapat dengan As-Sam'ani. Apabila perawi yang tidak menyebutkan tambahan lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya tambahan dengan penjelasan yang bisa diterima, semisal, "Aku tidak pernah mendengar tambahan tersebut", maka dua *khobar* yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan.

Kemudian apabila seorang perawi meriwayatkan tambahan pada satu kesempatan, namun meninggalkannya pada kesempatan yang lain, maka statusnya seperti perbedaan dua perawi. Dengan perincian,

1. Jika perawi tersebut menyandarkan penambahan dan tidak adanya tambahan pada dua majlis, atau perawi tidak menyandarkan sama sekali, maka tambahan tersebut diterima.
2. Jika perawi menyandarkan pada satu majlis, maka menurut satu pendapat, diterima, karena dimungkinkan tidak adanya tambahan sebab perawi lupa. Pendapat lain, tidak diterima, karena dimungkinkan penambahan tersebut adalah kesalahan. Dan pendapat terakhir, menangguhkan.

Sedangkan jika penambahan menyebabkan perubahan atas *i'rab* dari lafadz yang lain, maka dua *kebar* dianggap bertentangan, dan salah satunya tidak diterima tanpa adanya *murajjih* (faktor yang mengunggulkan). Berbeda dengan pendapat Imam Al-Bashri yang menyatakan diterima, sama seperti yang tidak ada perubahan *i'rab*. Contoh HR. Bukhari-Muslim;

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah dengan membayar satu sha' dari kurma"

Seandainya ada periwayatan lain menggunakan redaksi, نِصْفَ صَاعٍ dimana tambahan نِصْفَ merubah *i'rab* kata صَاعًا dari nashab menjadi jer.

Termasuk tambahan yang diterima menurut mayoritas ulama adalah apabila seorang perawi meriwayatkan tambahan berbeda dari perawi lain dari satu guru. Karena pada perawi yang menyebutkan tambahan terdapat pengetahuan tambahan. Pendapat lain, tidak diterima karena perawi tersebut berbeda dengan rekan perawi lain²⁴.

KONTRADIKSI MUSNAD-MURSAL, MAUQUF-MARFU'

Apabila seorang perawi me-*musnad*-kan *kebar* pada Nabi SAW, dan perawi lain me-*mursal*-kannya dengan tidak menyebutkan perawi sahabat, atau me-*marfu'*-kannya pada Nabi SAW, dan yang lain me-*mauquf*-kannya pada sahabat atau tingkatan di bawahnya, maka pe-*musnad*-an dan pe-*mursal*-an tersebut statusnya seperti penambahan di atas. Dengan perincian sebagai berikut;

1. Apabila diketahui majlis tempat mendengarkan hadits dari guru lebih dari satu, maka diterima, karena dimungkinkan guru melakukannya pada satu kesempatan, tidak dalam kesempatan yang lain. Dan *kebar* tersebut diterima menurut pendapat yang unggul.
2. Apabila tidak ada kejelasan satu atau beberapa majlis, maka juga diterima, karena umumnya hal itu terjadi pada beberapa majlis.
3. Apabila diketahui satu majlis, maka pendapat ketiga menanggukkan, dan pendapat keempat, apabila perawi yang me-*mursal*-kan atau me-*mauquf*-kan umumnya tidak lalai menyebutkan pe-*musnad*-an dan pe-*marfu'*-an, maka tidak diterima. Dan jika sebaliknya, maka diterima. Kemudian apabila mereka lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya pe-*musnad*-an dan pe-*marfu'*-an dengan penjelasan yang bisa diterima, semisal, "Aku tidak pernah mendengar guru me-*musnad*-kan atau me-*marfu'*-kan hadits ini", maka dua model *kebar* yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan²⁵.

²⁴ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 140-143

²⁵ *Ibid*, hal. 143-144

وَحَدُفَ بَعْضِ الْخَبْرِ جَائِزٌ عِنْدَ
 الْأَكْثَرِ إِلَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ
 وَإِذَا حَمَلَ الصَّحَابِيُّ قَيْلًا: أَوْ
 التَّابِعِيُّ مَرْوِيَهُ عَلَى الْمُتَنَافِيَيْنِ
 فَالظَّاهِرُ حَمَلُهُ عَلَيْهِ وَتَوَقَّفَ أَبُو
 إِسْحَاقَ الشَّيْرَازِيُّ وَإِنْ لَمْ يَتَنَافَا
 فَكَالْمُشْتَرِكِ فِي حَمَلِهِ عَلَى مَعْنِيهِ
 فَإِنَّ حَمَلَهُ عَلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ
 فَلَا أَكْثَرَ عَلَى الظُّهُورِ وَقَيْلٌ عَلَى
 تَأْوِيلِهِ مُطْلَقًا وَقَيْلٌ: يُحْمَلُ عَلَى
 تَأْوِيلِهِ إِنْ صَارَ إِلَيْهِ لِعِلْمِهِ بِقَصْدِ
 التَّيِّبِ ﷺ إِلَيْهِ

Pembuangan sebagian khabar diperbolehkan menurut mayoritas, kecuali sebagian khabar tersebut terkait dengan sebagian yang lain. Apabila seorang dari golongan shahabat, atau versi lain dari golongan tabi'in mengarahkan khabar yang diriwayatkannya pada salah satu dari dua kemungkinan makna yang bertentangan, maka secara dhahir, khabar diarahkan pada makna tersebut. Imam Abu Ishaq As-Syairazi dalam hal ini menengguhkan. Dan apabila kedua makna tersebut tidak bertentangan, maka statusnya seperti lafadz musytarak dalam hal mengarahkan pada kedua maknanya. Kemudian jika orang tersebut mengarahkan khabar yang diriwayatkannya pada selain makna dhahir, maka menurut mayoritas tetap menggunakan makna dhahirnya. Pendapat lain, diarahkan pada ta'wilnya secara mutlak, dan versi berbeda, diarahkan pada ta'wil, apabila orang tersebut mengarahkan ta'wil karena pengetahuannya atas tujuan Nabi SAW pada makna ta'wil.

PEMBUANGAN SEBAGIAN KHABAR

Pembuangan sebagian *khabar* diperbolehkan bagi seorang perawi menurut mayoritas ulama, kecuali sebagian *khabar* tersebut terkait dengan sebagian yang lain, maka ulama sepakat tidak memperbolehkan pembuangan, karena akan merusak makna yang dikehendaki. Sebagaimana ketika menjadi *ghayah* atau *mustatsna*, seperti dalam HR. Bukhari-Muslim;

أَنَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى تَزْهِيَ

“Bahwasanya Nabi SAW melarang menjual buah-buahan sampai warnanya memerah”

Dan HR. Muslim;

لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا وَزْنًا بوزنٍ مِثْلًا بِمِثْلِ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ

“Jangan kalian menjual emas dengan emas, perak dengan perak, kecuali timbangan dengan timbangan, saling menyamai dan setara banyaknya”

Dan jika tidak terkait dengan sebagian yang lain, maka boleh dibuang, karena dianggap seperti *khabat* yang berdiri sendiri. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena dimungkinkan penggabungan tersebut ada faidah

yang akan hilang sebab dipisah. Contoh pembuangan sebagian *khabar*, HR. Abi Dawud;

هُوَ الظَّهْرُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ

“(Laut) adalah yang suci airnya dan halal bangkainya”

Dalam periwayatan diperbolehkan membuang kalimat الحِلُّ مَيْتَتُهُ, karena kalimat sebelumnya berdiri sendiri dalam memberikan faidah tentang sucinya air laut²⁶.

ARAHAN MAKNA SHAHABAT

Manakala seorang dari golongan shahabat, atau versi lain dari golongan *tabi'in* meriwayatkan *khabar* dengan lafadz *musytarak*, kemudian mengarahkannya pada salah satu dari dua maknanya, maka dipilah,

1. Apabila dua makna tersebut bertentangan, maka secara *dhahir*, arahan makna tersebut diikuti. Karena secara *dhahir* orang tersebut mengarahkan atas dasar *qarinah*. Imam Abu Ishaq As-Syairazi dalam hal ini menanggungkan. Beliau mengatakan, “dalam hal ini perlu dikaji ulang, karena ada kemungkinan orang tersebut mengarahkan karena menyesuaikan pendapatnya sendiri”.
2. Apabila kedua makna tersebut tidak bertentangan, maka statusnya seperti umumnya lafadz *musytarak*, yakni diarahkan pada kedua maknanya menurut pendapat yang unggul. Dan tidak boleh membatasi pada arahan makna perawi saja, kecuali mengikuti pendapat bahwa madzhab perawi dapat mentakhsish.

Selanjutnya apabila *khabar* yang diriwayatkan tidak menggunakan lafadz *musytarak*, namun menggunakan lafadz yang memiliki makna *dhahir*, kemudian seorang dari kalangan shahabat mengarahkan pada selain makna *dhahir*-nya (makna *ta'wil*), seperti mengarahkan lafadz pada makna majaz, atau mengarahkan *amr* (perintah) pada makna sunnah, maka ulama berselisih pendapat;

1. Menurut mayoritas, arahan tersebut tidak diikuti dan tetap menggunakan makna *dhahir*-nya. Dalam persoalan inilah Imam As-Syafi'i mengatakan; “Bagaimana aku bisa meninggalkan *khabar* karena ucapan seseorang yang seandainya aku hidup di masanya, pastilah aku akan berbantah dengannya”.
2. Menurut mayoritas Hanafiyah, diarahkan pada *ta'wil*-nya secara mutlak, karena orang tersebut mengarahkan demikian karena ada dalil.
3. Pendapat Imam Abu Al-Husain Al-Bashri, diarahkan pada *ta'wil*,

²⁶ *Ibid*, hal. 144 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 347

apabila orang tersebut mengarahkan *ta'wil* karena pengetahuannya atas tujuan Nabi SAW melalui perantara *qarinah* yang disaksikannya²⁷.

مَسْأَلَةٌ: لَا يُقْبَلُ مَجْنُونٌ وَكَافِرٌ
وَكَذَا صَبِيٍّ فِي الْأَصَحِّ فَإِنْ تَحَمَّلَ
فَبَلَغَ فَأَدَى قُبِلَ عِنْدَ الْجُمْهُورِ
وَيُقْبَلُ مُبْتَدِعٌ يُحَرِّمُ الْكُذِبَ
وَتَالِثُهَا قَالَ مَا لِكَ إِلَّا الدَّاعِيَةَ
وَمَنْ لَيْسَ فَقِيهًا خِلَافًا لِلْحَنَفِيَّةِ
فِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ وَالْمُتَسَاهِلُ
فِي غَيْرِ الْحَدِيثِ وَقِيلَ: يُرَدُّ
مُطْلَقًا وَالْمَكْتَبُ وَإِنْ نَدَرْتُ
مُخَالَظَتُهُ لِلْمُحَدِّثِينَ إِذَا أَمَكَنَّ
تَحْصِيلُ ذَلِكَ الْقَدْرِ فِي ذَلِكَ
الزَّمَانِ

Masalah : tidak diterima periwayatan orang gila, kafir, dan juga anak kecil, menurut pendapat Ashah. Apabila anak kecil tersebut menghafalkan, kemudian menjadi baligh, dan menyampaikan hafalannya, maka hal itu diterima menurut Jumhur. Dan diterima periwayatan ahli bid'ah yang mengharamkan berbohong. Pendapat ketiga, imam Malik mengatakan, kecuali orang yang mengajak orang lain mengikuti bid'ahnya. Juga diterima periwayatan seseorang yang bukan ahli fiqh, berbeda dengan pendapat Hanafiyah dalam persoalan yang menyalahi qiyas. Serta orang yang menyepelekan persoalan selain hadits. Pendapat lain, riwayat orang ini ditolak secara mutlak. Diterima juga periwayatan orang yang memperbanyak riwayat, dalam posisi dia jarang bergaul dengan para ahli hadits, apabila memungkinkan didapatkannya kadar sebanyak itu dalam rentang waktu selama bergaul.

MEREKA YANG DITERIMA DAN DITOLAK PERIWAYATANNYA

Berikut ini perincian orang yang ditolak dan diterima periwayatannya, disertai silang pendapat di dalamnya.

1. Tidak diterima periwayatan orang gila, karena orang semacam ini tidak dimungkinkan menjaga dari cacat. Baik gilanya terus menerus atau terputus-putus dan mempengaruhi di waktu sadar.
2. Tidak diterima periwayatan kafir, meskipun diketahui taat beragama dan menjaga diri dari kebohongan. Karena secara umum sifat keadilan dari orang ini sudah tidak ada, sedangkan derajat periwayatan adalah mulia, tidak membutuhkan orang kafir. Namun apabila saat kafir dia menghafal, kemudian menyampaikannya setelah masuk islam, maka diterima.
3. Tidak diterima periwayatan anak kecil yang mencapai usia *tamyiz*, menurut pendapat Ashah. Karena manakala dia mengetahui dirinya

²⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 316

tidak terkena *taklif* (tuntutan), terkadang dia tidak menjaga dari kebohongan, sehingga dia tidak dapat dipercaya. Pendapat lain, diterima apabila diyakini menjaga dari berbohong. Apabila anak kecil tersebut menghafalkan, kemudian menjadi baligh, dan menyampaikan hafalannya, maka diterima menurut Jumhur. Versi lain, tidak diterima, karena usia kecil merupakan *madbinnah* tidak akuratnya hafalan dan tidak menjaga kebohongan.

4. Diterima periwayatan ahli bid'ah dalam standar tidak menjadikannya kufur serta mereka mengharamkan berbohong. Pendapat lain, tidak diterima secara mutlak. Pendapat ketiga, imam Malik mengatakan, kecuali orang yang mengajak orang lain mengikuti bid'ahnya. Karena dimungkinkan mereka memalsukan *kbabar* sejalan dengan bid'ahnya. Sedangkan ahli bid'ah yang tidak mengharamkan berbohong, maka tidak diterima, baik dinyatakan kufur sebab bid'ahnya ataupun tidak. Juga yang mengharamkan berbohong, namun dinyatakan kufur, menurut mayoritas seperti kelompok *mujassim* (yang menyematkan sifat makhluk pada Allah SWT). Karena kualitas bid'ah mereka tidak bisa ditolerir.
5. Diterima periwayatan seseorang yang bukan ahli fiqh, berbeda dengan pendapat Hanafiyah dalam persoalan yang menyalahi qiyas.
6. Diterima periwayatan orang yang menyepelekan persoalan selain hadits. Dalam arti menyepelekan pembicaraan antar manusia, namun menjaga hadits Nabi SAW. Pendapat lain, riwayat orang ini ditolak secara mutlak. Karena setiap tindakan menyepelekan akan menyeret seseorang menyepelekan hadits Nabi SAW.
7. Diterima juga periwayatan orang yang memperbanyak riwayat, dalam posisi dia jarang bergaul dengan para ahli hadits, apabila memungkinkan didapatkannya kadar sebanyak itu dalam rentang waktu selama bergaul. Jika tidak memungkinkan, maka tidak diterima, karena jelas kebohongannya²⁸.

وَشَرَطُ الرَّاويِ الْعَدَالَةَ وَهِيَ مَلَكَهٗ
تَمْنَعُ عَنِ افْتِرَافِ الْكِبَائِرِ وَصَغَائِرِ
الْحِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَالرَّدَائِلِ
الْمُبَاحَةِ كَالْبَوْلِ فِي الطَّرِيقِ فَلَا

Syarat seorang perawi adalah sifat adil, yakni karakter kuat yang mencegah seseorang melakukan beberapa dosa besar dan dosa kecil yang rendah, seperti mencuri sesuap nasi, dan etika rendah yang mubah, seperti kencing di jalan. Dan tidak diterima perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara batin,

²⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 146

يُقْبَلُ الْمَجْهُولُ بَاطِنًا، وَهُوَ الْمَسْتُوْرُ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ فَوْرِكَ وَسَلِيْمٍ وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ يُوقَفُ وَيَجِبُ الْإِنْكَفَافُ إِذَا رَوَى التَّحْرِيْمَ إِلَى الظُّهُورِ أَمَّا الْمَجْهُولُ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا فَمَرْدُوْدٌ إِجْمَاعًا وَكَذَا مَجْهُولُ الْعَيْنِ فَإِنْ وَصَفَهُ نَحْوُ الشَّافِعِيِّ بِالثَّقَةِ فَالْوَجْهُ قَبُوْلُهُ، وَعَلَيْهِ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ خِلَافًا لِلصِّرَفِيِّ وَالْحَطِيبِ وَإِنْ قَالَ لَا أَتَمُّهُ فَكَذَلِكَ وَقَالَ الدَّهْبِيُّ لَيْسَ تَوْثِيْقًا وَيُقْبَلُ مَنْ أَقْدَمَ جَاهِلًا عَلَى مُقَسِّقٍ مَظْنُونٍ أَوْ مَقْطُوْعٍ فِي الْأَصْحَحِّ

yakni yakni *al-mastur* (tertutup keadilannya), berbeda dengan pendapat imam Abi Hanifah, Ibn Fauraq dan Salim (Ar-Razi). Imam Haramain mengatakan, statusnya ditangguhkan. Dan wajib menunda apabila perawi tersebut meriwayatkan hukum haram, sampai ada kejelasan. Sedangkan perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara dhahir-batin, maka sepakat ditolak. Juga ditolak periwayatan perawi yang tidak jelas sosoknya. Namun apabila ada sekaliber orang seperti As-Syafi'i menshifatinya sebagai orang terpercaya, maka pendapat yang dipilih, perawi tersebut diterima. Pendapat ini dipilih imam Haramain, berbeda dengan imam as-Shairafi dan Al-Khathib. Dan jika hanya mengatakan, "Aku tidak mencurigainya berbohong", maka juga diterima. Imam Ad-Dzahabi mengatakan, kata-kata tersebut bukan legitimasi kejujuran seseorang. Diterima juga periwayatan orang yang dalam keadaan tidak tahu melakukan perbuatan yang *madhnun* (diduga) atau *maqthub* (dipastikan) menyebabkan fasik, menurut pendapat Ashah.

SYARAT PERAWI DAN DEFINISI 'ADALAH

Termasuk syarat seorang perawi adalah bersifat adil, yakni karakter kuat yang mencegah seseorang melakukan beberapa dosa besar dan dosa kecil yang rendah, seperti mencuri sesuap nasi, dan etika rendah yang mubah, seperti kencing di jalan yang makruh hukumnya dan makan di pasar bagi selain penghuni pasar. Dengan melakukan salah satu dari beberapa perkara tersebut, maka sifat adil menjadi hilang.

Sedangkan dosa kecil yang tidak rendah, seperti berbohong yang tidak bernilai *madlarat*, dan memandang wanita yang bukan mahram, maka tidak menghilangkan sifat adil, kecuali dilakukan terus menerus dan *tha'at*-nya tidak lebih dominan dari maksiatnya.

PERIWAYATAN AL-MAJHUL

Al-majhul adalah orang yang tidak diketahui identitas atau kredibilitasnya sebagai seorang perawi. Dalam hal ini mengenai diterima atau tidaknya periwayatan *al-majhul*, disesuaikan dengan klasifikasinya.

Pertama, *al-majhul bathinan*, yakni perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara batin, dan hanya adil secara lahiriyah saja. Disebut juga dengan *al-mastur* (tertutup keadilannya). Ulama berselisih pendapat mengenai status periwayatannya;

1. Tidak diterima, karena syarat diterimanya periwayatan berupa sifat adil tidak terpenuhi secara nyata.
2. Diterima, dimana pendapat ini adalah pendapat Ashah versi ahli hadits dan pendapat imam Abi Hanifah, Ibn Fauraq dan Salim (Ar-Razi), serta dishahihkan Imam Ibn As-Shalah dalam Al-Mukhtashar dan Imam An-Nawawi dalam Syarh Al-Muhaddzab. Karena mencukupkan dugaan terpenuhinya syarat. Dugaan adil secara batin diperoleh dari keadilan lahiriyahnya.
3. Ditanggihkan, sampai jelas kredibilitasnya melalui penelitian. Imam Haramain mengatakan, apabila perawi tersebut meriwayatkan hukum haram, maka wajib menunda sampai ada kejelasan.

Kedua, *al-majhul dhabiran wa bathinan*, yaitu perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara dhahir-batin. Dalam hal ini periwayatannya sepakat ditolak. Imam Ibn As-Shalah meriwayatkan adanya silang pendapat dalam hal ini.

Ketiga, *majhul al-'ain*, yaitu seseorang yang periwayatan darinya dilakukan satu orang saja. Definisi ini disampaikan Imam As-Suyuthi. Definisi lain dari Imam Az-Zarkasyi yang dikutip pensyarah adalah seseorang yang tidak disebutkan namanya, seperti “diriwayatkan dari seorang laki-laki”. Dalam hal ini ulama sepakat periwayatannya ditolak. Karena selain tidak jelas sosoknya, keadaan dan sifatnya juga tidak jelas.

Hanya saja manakala pakar hadits sekaliber As-Syafi'i mensifati *majhul al-'ain* sebagai orang terpercaya, seperti statemen Imam As-Syafi'i dalam banyak hadits, “Seorang yang terpercaya telah mengkhobariku”, maka pendapat terpilih yang didukung Imam Haramain, periwayatannya diterima. Berbeda dengan imam as-Shairafi dan Al-Khathib. Karena ada kemungkinan ada pencacat yang tidak diketahui oleh orang yang mensifatinya. Dan juga diterima ketika pakar sekaliber As-Syafi'i mengatakan, “Aku tidak mencurigainya berbohong”. Imam Ad-Dzahabi mengatakan, kata-kata tersebut bukan legitimasi kejujuran seseorang.

Keempat, *al-majhul ismuh wa nasabuh*, yaitu orang yang tidak diketahui nama dan nasabnya, namun sosoknya dan keadilanny diketahui. Periwayatan orang ini diterima, seperti penjelasan Imam Al-Khathib dan dimantabi oleh Imam An-Nawawi.

PERIWAYATAN PELAKU KEFASIKAN

Seseorang yang melakukan perbuatan penyebab kefasikan dalam keadaan tidak tahu, maka status periwayatannya diperselisihkan.

1. Dapat diterima, menurut pendapat Ashah. Baik dalil yang menunjukkan kefasikan bersifat *dhanniy* (dugaan), seperti minum *nabidh* (minuman keras dari selain perasan anggur), atau *qath'iy* (pasti), seperti minum *khamr*. Dan baik orang tersebut meyakini boleh atau tidak meyakini apapun. Karena dia dimaafkan atas ketidaktahuannya.
2. Tidak diterima secara mutlak, karena telah melakukan tindakan penyebab kefasikan, meskipun meyakini boleh.
3. Diterima dalam perkara yang dalilnya bersifat *dhanniy* (dugaan), bukan *qath'iy* (pasti).

Sedangkan orang yang melakukan perbuatan penyebab kefasikan dalam keadaan mengetahui hukum haramnya, maka dipastikan periwayatannya tidak diterima²⁹.

وَقَدْ أَضْطَرَبَ فِي الْكَبِيرَةِ فَقِيلَ مَا
تَوَعَّدَ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ وَقِيلَ مَا فِيهِ
حَدٌّ وَالْأُسْتَاذُ وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ كُلُّ ذَنْبٍ
وَنَفْيَا الصَّغَائِرِ وَالْمُخْتَارِ وَقَاقَا لِإِمَامِ
الْحَرَمَيْنِ كُلِّ جَرِيمَةٍ تُؤْذَنُ بِقِلَّةِ
اِكْتِرَاثِ مُرْتَكِبِيهَا بِالذِّينِ وَرِقَّةِ
الدِّيَانَةِ كَالْقَتْلِ وَالزَّنَا وَاللَّوَاظِ وَشُرْبِ
الْحَمْرِ وَمُطْلَقِ الْمُسْكِرِ وَالسَّرِقَةِ
وَالْغَضْبِ وَالْقَذْفِ وَالنَّمِيمَةِ وَشَهَادَةِ
الرُّورِ وَالْيَمِينِ الْفَاجِرَةِ وَقَطِيعَةِ
الرَّجْمِ وَالْعُقُوقِ وَالْفِرَارِ وَمَالَ الْيَتِيمِ
وَخِيَانَةِ الْكَيْلِ أَوْ الْوَزْنِ وَتَقْدِيمِ
الصَّلَاةِ وَتَأْخِيرِهَا وَالْكَذِبِ عَلَى

Diperdebatkan batasan dari dosa besar, dikatakan menurut sebagian pendapat, adalah perbuatan yang secara khusus ditetapkan ancaman. Pendapat lain, perbuatan yang di dalamnya dikenai sangsi had. Al-Ustadz Abu Ishaq dan imam As-Subki mengatakan, dosa besar adalah segala bentuk dosa. Beliau berdua meniadakan istilah dosa kecil. Pendapat Mukhtar, sependapat dengan imam Haramain, dosa besar adalah setiap dosa yang menyimpulkan bahwa pelakunya memiliki kepedulian agama yang rendah dan tipis rasa keberagamaannya. Seperti membunuh, zina, *liwath* (setubuh anus), minum khamr dan perkara memabukkan secara umum, mencuri, ghashab, menuduh zina, mengadu domba, persaksian palsu, sumpah palsu, memutus silaturahmi, durhaka pada orang tua, lari dari barisan perang, memakan harta anak yatim, berkhiatan takaran atau timbangan, mendahulukan dan mengakhirkan shalat dari waktunya,

²⁹ Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 319-320

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَصَرَبُ الْمُسْلِمِ وَسَبُّ
 الصَّحَابَةِ وَكُتْمَانُ الشَّهَادَةِ وَالرِّشْوَةُ
 وَالذِّيَابَةُ وَالْقِيَادَةُ وَالسَّعَايَةُ وَمَنْعُ
 الزَّكَاةِ وَيَأْسُ الرَّحْمَةِ وَأَمْنُ الْمَكْرِ
 وَالظَّهَارُ وَخَمُّ الْخُنْزِيرِ وَالْمَيْتَةُ وَفِظْرُ
 رَمْضَانَ وَالْعُلُولُ وَالْمَحَارِبَةُ وَالسَّحْرُ
 وَالرَّبَا وَإِدْمَانُ الصَّغِيرَةِ

berbohong pada Rasulullah, memukul muslim lain, mencaci shahabat, menyembunyikan persaksian, suap menyuap, membiarkan istri berbuat asusila, membiarkan selain istri berbuat asusila, mengorbankan orang lain pada orang dzalim, menolak berzakat, putus asa dari rahmat Allah SWT, merasa aman dari balasan Allah SWT, sumpah dzihar, memakan daging babi dan bangkai, meninggalkan puasa Ramadhan, mengkorup harta ghanimah, membegal, sihir, riba, dan melakukan dosa kecil terus menerus.

PEMBAHASAN DOSA BESAR

Perdebatan tentang pendefinisian dosa besar mencapai titik simpang siur. Hingga Imam Ibn ‘Abd As-Salam mengatakan, “Aku tidak melihat dosa-dosa besar terbatas oleh definisi”, dalam arti tidak ada definisi yang terlepas dari gugatan. Berikut sebagian definisinya;

1. Dosa besar adalah perbuatan yang secara khusus ditetapkan ancaman dalam Al-Qur’an maupun As-Sunnah. Definisi ini lebih banyak dijumpai dalam kasus-kasus dosa besar, serta lebih sesuai saat disampaikan secara perincian. Sejalan dengan statemen Imam Ibn Abbas, “Setiap dosa yang Allah SWT memastikan neraka, murka, laknat, atau siksaan adalah dosa besar”.
2. Dosa besar adalah perbuatan yang di dalamnya dikenai sangsi *had*. Imam Ar-Rafi’i mengatakan bahwa ulama lebih cenderung mengunggulkan definisi ini.
3. Dosa besar adalah segala bentuk dosa. Disampaikan Al-Ustadz Abu Ishaq, Qadhi Abu Bakar, Ibn Al-Qusyairi, dan diriwayatkan Imam Ibn Fauraq dari Asy’ariyah, serta dipilih Imam As-Subki. Mereka meniadakan istilah dosa kecil. Memandang besarnya kesalahan orang yang mendurhakai Allah SWT serta pedihnya siksaan yang diterima.
4. Dosa besar adalah setiap dosa yang menyimpulkan bahwa pelakunya memiliki kepedulian agama yang rendah dan tipis rasa keberagamaannya. Disampaikan oleh pendapat Al-Mukhtar, sependapat dengan imam Haramain.

Beberapa definisi di atas adalah pengertian dosa besar dalam konteks masih disertai iman. Sedangkan mengenai jumlah dosa besar, ulama juga berselisih pendapat. Imam Ibn ‘Abbas menyebutkan sampai

sekitar tujuh puluh, Imam Said Ibn Jubair menyebutkan sampai sekitar tujuh ratus, pendapat lain empat puluh, dan lain sebagainya. Berikut perincian sebagian dosa besar selain kekafiran sebagai dosa paling besar.

1. Membunuh, baik yang 'amd (sengaja) atau syibh 'amd (serupa sengaja), bukan *khatha*' (kesalahan).
2. Berzina, berdasar HR. Bukhari-Muslim;

قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ: أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدَاءً، وَهُوَ خَلَقَكَ
قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ
حَلِيلَةَ جَارِكَ

"Seorang lelaki berkata, "Ya Rasulullah, dosa apakah yang paling besar di hadapan Allah SWT? Nabi SAW menjawab, "Menyembah sekutu bagi Allah SWT, sedangkan Dia menciptakanmu". Lelaki itu bertanya, "Kemudian apalagi?". Nabi SAW menjawab, "Membunuh anakmu karena takut makan bersamamu". Lelaki itu bertanya lagi, "Kemudian apalagi?". Nabi SAW menjawab, "Menzinai istri tetanggamu".

Dan firman Allah SWT;

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا
يَزْنُونَ (الفرقان : ٦٨)

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina"

3. *Liwath* (sodomi), karena telah menyia-nyiakan benih keturunan, sebagaimana zina. Dalam HR. Ibn Jamaah;

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ فَأَقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ

"Siapapun yang kalian temukan mengerjakan perbuatan (*liwath*) seperti kaum Nabi Luth as, maka bunuhlah yang melakukan dan yang dijadikan sasaran"

4. Minum *khamr*, yakni hasil fermentasi perasan anggur, meskipun sedikit dan tidak memabukkan.
5. Minum perkara memabukkan secara umum, seperti yang terbuat dari rendaman anggur kering dan lain-lain. Berdasar HR. Muslim,

إِنَّ عَلَى اللَّهِ عَهْدًا لِمَنْ يَشْرَبُ الْمُسْكِرَ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طَيِّبَةِ الْحَبَالِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ
وَمَا طَيِّبَةُ الْحَبَالِ؟ قَالَ عَرَفُوا أَهْلِي النَّارِ

"Sesungguhnya pada Allah SWT ada ancaman pedih bagi orang yang meminum perkara yang memabukkan, untuk memberinya minum dari *thinab al-khabal*.

Shahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah thinab al-khabal?. Nabi SAW menjawab, "keringat pengbuni neraka".

6. Mencuri dengan kadar barang seharga seperempat *mitsqal*,

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya"

7. Ghashab, sabda Nabi SAW dalam HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ افْتَتَحَ شِبْرًا مِنْ أَرْضٍ ظَلَمًا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ

"Barangsiapa mengambil sejenkal tanah secara dzalim, maka Allah SWT akan mengelungkan tanah itu padanya kelak di hari kiamat dari tujuh lapis bumi"

Segolongan ulama membatasi dengan kadar barang seharga seperempat *mitsqal*, seperti dalam pencurian.

8. Menuduh zina, selain pada Sayyidah 'Aisyah, sebab menuduh zina pada Beliau menyebabkan kufur, karena mengandung pendustaan Al-Qur'an. Mengecualikan tuduhan suami pada istrinya yang diketahui berzina, maka hukumnya boleh, bahkan wajib jika istri melahirkan anak yang diyakini bukan dari dirinya. Imam Al-Halimi mengatakan bahwa menuduh wanita kecil, budak wanita, wanita merdeka yang merusak harga dirinya, kesemuanya termasuk dosa kecil. Karena kadar *i'dza'* (menyakiti) pada mereka lebih ringan. Dan Imam Ibn 'Abd As-Salam mengatakan, menuduh zina atas orang yang terjaga harga dirinya di tempat sepi, dan tidak ada yang mengetahuinya selain Allah SWT dan malaikat *hafadzah* termasuk dosa kecil.

إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ (النور:٤)

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina)"

9. Mengadu domba, adalah menceritakan ucapan sebagian orang kepada yang lain dengan tujuan merusak antar mereka. Nabi SAW bersabda;

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ

"Tidak akan masuk surga, seseorang yang mengadu domba"

10. Persaksian palsu, karena dalam beberapa hadits, Nabi SAW menggolongkannya sebagai dosa besar dan terbesar.

11. Sumpah palsu, dalam HR. Bukhari-Muslim, Nabi SAW bersabda;

مَنْ حَلَفَ عَلَى مَالِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقِّ لَقِيَّ اللَّهُ، وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانٌ

"Barangsiapa bersumpah atas harta seorang muslim dengan tanpa (alasan) yang benar, maka dia akan berjumpa dengan Allah SWT dalam keadaan murka kepadanya"

مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ فَقَدْ أُوجِبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ، وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ، وَإِنْ كَانَ قَضِيْبًا مِنْ أَرَكَ

"Barangsiapa mengambil hak orang seorang muslim dengan sumpahnya, maka Allah SWT menetapkan baginya neraka dan mengharamkan baginya surga. Seorang laki-laki bertanya pada Beliau, "Meskipun perkara sedikit wabai Rasulullah?. Nabi SAW menjawab, "Meskipun sebatang kayu arak".

12. Memutus silaturahmi, dalam HR. Bukhari-Muslim, Nabi SAW bersabda;

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

"Tidak akan masuk surga, seseorang yang memutus silaturahmi"

13. Durhaka pada orang tua, karena dalam beberapa hadits, Nabi SAW menggolongkannya sebagai dosa besar dan terbesar.

14. Lari dari barisan perang, karena hal ini termasuk tujuh macam dosa besar yang merusak dalam HR. Bukhari-Muslim;

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤِبِقَاتِ الشَّرْكَ بِاللَّهِ وَالسَّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا وَالنَّوَالِي يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِيَاتِ
الْمُؤْمِنَاتِ

"Jauhilah tujuh dosa besar yang merusak, mensekutukan Allah SWT, sibir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, memakan harta anak yatim, memakan riba, berpaling saat kecamuk perang, menuduh zina pada wanita-wanita yang menjaga kemaluannya, mengabaikan perbuatan buruk dan beriman kepada Allah SWT"

Namun apabila bertahan akan menyebabkan kematian tanpa merugikan pihak musuh, maka wajib melarikan diri, karena pengagungan agama tidak terwujud dengan bertahan.

15. Memakan harta anak yatim, firman Allah SWT;

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا
(النساء: ١٠)

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)"

16. Berkhianat takaran, timbangan, atau ukuran, selain dalam hal yang remeh. firman Allah SWT;

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (المطففين: ١)

"Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang"

17. Mendahulukan dan mengakhirkan shalat dari waktunya, dan lebih berat lagi meninggalkannya. Nabi SAW bersabda dalam HR. Tirmidzi;

مَنْ جَمَعَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ فَقَدْ آتَى بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ

"Barangsiapa mengumpulkan antara dua shalat dengan tanpa udzur, maka sungguh dia telah memasuki satu pintu dari beberapa pintu dosa besar"

18. Berbohong pada Rasulullah, berdasar HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"Barangsiapa mendustakan diriku dengan sengaja, maka dia akan mengambil tempatnya di neraka"

Sedangkan berbohong pada selain Nabi SAW adalah dosa kecil.

19. Memukul muslim lain tanpa alasan yang benar, berdasar HR. Muslim;

صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءً كَالسِّيَاطِ عَارِيَاتٌ

"Dua golongan dari umatku termasuk penduduk neraka yang aku belum menyaksikannya. Yaitu kaum yang bersamanya cemeti seperti ekor sapi yang mereka gunakan memukul manusia dan para wanita yang menutupi sebagian badan dan membuka sebagian yang lain".

20. Mencaci sahabat,

لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي قَوْلَ الَّذِي تَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ

"Janganlah kalian mengumpat para sahabatku!. Demi Dzat yang diriku ada dalam kekuasaannya, seandainya salah satu dari kalian menafkahkan emas sebesar gunung Uhud, tidaklah dia menyamai satu mud (sedekah) mereka, dan tidak pula separuh mudnya"

21. Menyembunyikan persaksian, firman Allah SWT;

وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ (البقرة: ٢٨٣)

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya"

22. Suap menyuap, yakni memberi harta untuk membenarkan perkara bathil, atau membathilkan perkara haq. Dalam HR. Ibn Majah;

لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي

"Laknat Allah SWT ditimpakan pada penyuap dan penerimanya"

23. Ad-Diyatsah (membiarkan istri berbuat asusila), dan al-qiyadah (membiarkan selain istri berbuat asusila). Dalam hadits;

ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُ وَالِدَيْهِ وَالذَّيُّوثُ وَرَجُلَةُ النِّسَاءِ

"Tiga orang tidak akan masuk surga, pembangkang kedua orang tuanya, mucikari, dan wanita peniru laki-laki"

24. Mengorbankan orang lain pada orang dzalim, dalam Nihayah Al-Gharib, terdapat hadits;

السَّاعِي مُتَلِّثٌ

"Orang yang mengorbankan orang lain adalah pembuat rusak"

25. Menolak berzakat, dalam HR. Bukhari-Muslim;

مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ، وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحٌ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِي عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ

"Tidak ada satupun pemilik emas, dan perak yang tidak menunaikan hak darinya, kecuali ketika datang hari kiamat, akan direntangkan beberapa lempengan dari api, kemudian di atasnya dihidupkan api di neraka jahanam serta dengan itu lambung, pelipis dan punggung mereka dibakar"

26. Putus asa dari rahmat Allah SWT. Firman Allah SWT;;

إِنَّهُ لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف : ٨٧)

"Dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir"

27. Merasa aman dari balasan Allah SWT, dengan membiarkan dirinya berlarut dalam kemaksiatan dan berpegang pada pengampunan-Nya. Firman Allah SWT;

فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (الأعراف : ٩٩)

"Tiada yang merasa aman dan azab Allah kecuali orang-orang yang merugi"

28. Sumpah dzihar, seperti ucapan seorang suami pada istrinya, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku (dalam keharamannya)". Karena terdapat penyerupaan istri pada ibu dalam hal keharaman ibu bagi suami. Allah SWT berfirman;

وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا (المجادلة : ٢)

"Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta"

29. Memakan daging babi dan bangkai, selain dalam keadaan darurat. Firman Allah SWT;

قُلْ لَا أُجِدُ فِيهَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (الأنعام : ١٤٥)

"Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena sesungguhnya semua itu kotor"

30. Meninggalkan puasa Ramadhan, selain karena *udzur*. Karena puasa Ramadhan merupakan rukun Islam, sehingga meninggalkannya menunjukkan pelaku tipis rasa kepedulian agamanya.
31. Mengkorup harta ghanimah, firman Allah SWT;
 وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (آل عمران: ١٦١)
 “Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu”
32. Membegal orang yang lewat dengan menakut-nakuti mereka. Allah SWT berfirman;
 إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا (المائدة : ٣٣)
 “Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi”
33. Sihir dan riba, karena dua hal ini termasuk tujuh macam dosa besar yang merusak seperti dalam HR. Bukhari-Muslim yang telah lewat.
34. Melakukan dosa kecil terus menerus. Baik dari satu macam atau beberapa macam dosa kecil.

Dosa besar tidak hanya terbatas pada yang tersebut di atas. Sedangkan keberadaan hadits-hadits yang isinya bervariasi, hanyalah menyesuaikan konteks dan kebutuhan saat hadits tersebut diucapkan³⁰.

مَسْأَلَةٌ: الإِخْبَارِ عَنِ عَامٍّ لَا تَرَأَعُ فِيهِ الرِّوَايَةُ وَخِلَافُهُ الشَّهَادَةُ وَأَشْهُدُ إِنْشَاءً تَضَمَّنَ الإِخْبَارَ لَا مَحْضَ إِخْبَارٍ أَوْ إِنْشَاءً عَلَى الْمُخْتَارِ وَصَيِّغُ الْعُقُودِ كَبِعْتُ إِنْشَاءً خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ

Masalah : mengkhabarkan sesuatu yang bersifat umum, dan tidak ada hak melapor pada hakim, disebut riwayat. Sedangkan sebaliknya disebut syahadah. Lafadz أَشْهُدُ (saya bersaksi) adalah kalam *insya'* yang menyimpan makna *ikhbar* (pengkhabaran), bukan murni *ikhbar* atau *insya'* menurut pendapat Mukhtar. Beberapa shighat akad, seperti بَيْتُ (aku menjual) adalah kalam *insya'*, berbeda dengan pendapat imam Abi Hanifah.

RIWAYAH-SYAHADAH DAN BAHASA DALAM KEDUANYA

Riwayah dan *syahadah* adalah dua kata yang mirip, namun memiliki perbedaan pengertian secara hakikat. *Riwayah* secara hakikat adalah mengkhabarkan sesuatu yang bersifat umum bagi seluruh manusia, dan pada umumnya tidak memungkinkan pelaporan kepada hakim. Dalam

³⁰ *Ibid*, hal. 322-329 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 178-189

arti, mengkhabarkan dihasilkannya sesuatu yang secara dzatiah bersifat umum, bukan mengkhabarkan tentang sifat keumumannya. Sedangkan *syahadah* adalah mengkhabarkan sesuatu yang bersifat khusus bagi sebagian manusia, dan memungkinkan pelaporan ke pada hakim. Meskipun penamaan sebagai *syahadah* tidak terikat dengan syarat di depan hakim atau muhakkam.

Termasuk contoh *riwayah* adalah mengkhabarkan *kbushushiyah* (hal yang bersifat khusus) bagi Nabi SAW. Karena tujuan pengkhabarannya adalah agar meyakini kekhususan perkara tertentu bagi seseorang yang mendapatkan *kbushushiyah*. Dimana hal ini bersifat umum bagi semua manusia. Sedangkan hal-hal yang termuat dalam perkara yang diriwayatkan berupa amr, nahi dan yang menyerupai keduanya, maka dikembalikan pada *khobar* dengan pen-*ta'wil*-an. Semisal *ta'wil* dari perintah *الصَّلَاةَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ* (dirikanlah shalat!) adalah *الصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ* (shalat hukumnya wajib), dan *ta'wil* dari *وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا* (janganlah kalian mendekati zina!) adalah *الزَّانَا حَرَامٌ* (zina hukumnya haram).

Menurut pendapat Mukhtar, lafadz *أَشْهَدُ* (saya bersaksi) adalah kalam *insya'* yang menyimpan makna *ikhbar* (pengkhabaran) atas perkara yang dipersaksikannya, bukan murni *ikhbar* atau *insya'*. Hal ini karena memandang aspek lafadz dimana muatan isinya terwujud dalam realitas, sekaligus memandang aspek *muta'allaq* (perkara-perkara yang terkait). Pendapat lain, lafadz *أَشْهَدُ* adalah murni *ikhbar*, dengan memandang aspek *muta'allaq* saja. Dan pendapat ketiga, *insya'* murni, karena memandang aspek lafadz saja. Menurut pendapat pertama, status lafadz *أَشْهَدُ* sebagai *insya'* dan keberadaan makna *syahadah* sebagai *ikhbar* tidak bertentangan, karena lafadz tersebut merupakan shighat yang merepresentasikan makna berupa pengkhabaran khusus dengan memandang keterkaitan yang ada.

Beberapa shighat akad, seperti *بِعْتُ* (aku menjual) adalah kalam *insya'*, karena muatan isinya terwujud dalam realitas. Dalam hal ini shighat tersebut dipindah (*manqul*) dari *ikhbar* menuju *insya'* secara majaz, hingga kemudian menjadi hakikat *'urfiyah*. Menurut imam Abi Hanifah, termasuk *ikhbar* (pengkhabaran) atas *ashl*-nya, artinya tetap dalam makna *lughawinya*, karena hukum asalnya, pemindahan (*naql*) tidak ada. Dengan cara mengira-ngirakan muatan isinya terwujud dalam realitas menjelang shighat-shighat tersebut terucap³¹.

³¹ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 363

قَالَ الْقَاضِي يَثْبُتُ الْحَرْحُ وَالتَّعْدِيلُ
 بِوَاحِدٍ وَقِيلَ فِي الرَّوَايَةِ فَقَطَّ وَقِيلَ
 لَا فِيهِمَا وَقَالَ الْقَاضِي يَكْفِي
 الإِطْلَاقُ فِيهِمَا وَقِيلَ يُذَكَّرُ سَبَبُهُمَا
 وَقِيلَ يُذَكَّرُ سَبَبُ التَّعْدِيلِ فَقَطَّ
 يُذَكَّرُ سَبَبُ التَّعْدِيلِ فَقَطَّ وَعَكَّسَ
 الشَّافِعِيُّ وَهُوَ الْمُخْتَارُ فِي الشَّهَادَةِ،
 وَأَمَّا الرَّوَايَةُ فَيَكْفِي الإِطْلَاقُ إِذَا
 عُرِفَ مَذْهَبُ الْحَارِجِ وَقَوْلُ
 الإِمَامَيْنِ يَكْفِي إِطْلَاقُهُمَا لِلْعَالِمِ
 بِسَبَبِيهِمَا هُوَ رَأْيُ الْقَاضِي إِذْ لَا
 تَعْدِيلَ وَجَرَحَ إِلَّا مِنَ الْعَالِمِ
 وَالْحَرْحُ مُقَدَّمٌ إِنْ كَانَ عَدَدُ الْحَارِجِ
 أَكْثَرَ مِنَ الْمُعَدِّلِ إِجْمَاعًا، وَكَذَا إِنْ
 تَسَاوَى أَوْ كَانَ الْحَارِجُ أَقَلَّ وَقَالَ ابْنُ
 شَعْبَانَ يُطَلَّبُ التَّرْجِيحُ

Al-Qadhi menyatakan, *jarh* (pencacatan) dan *ta'dil* (penilaian adil) bisa tetap dengan satu orang. Pendapat lain, hanya dalam riwayat, dan versi lain, tidak dalam keduanya (riwayat dan syahadah). Al-Qadhi juga mengatakan, dalam *jarh* dan *ta'dil* cukup dengan dimutlakkan. Pendapat lain, harus disebutkan *sabab* dari keduanya, versi lain, harus disebutkan *sabab* dari *ta'dil* saja. Sedangkan Imam As-Syafi'i membalikinya (hanya *sabab* dari *jarh* saja). Pendapat beliau adalah yang dipilih dalam syahadah, sedangkan dalam riwayat cukup dengan menyebutkan mutlak, apabila madzhab orang yang mencacat diketahui. Pendapat dua imam, cukup menyebutkan keduanya secara mutlak dari orang yang mengetahui *sabab* keduanya. Hal tersebut adalah pendapat Al-Qadhi terdahulu, karena tidak ada *ta'dil* dan *jarh* selain dari orang yang berpengetahuan.

Jarh didahulukan apabila jumlah orang yang mencacat lebih banyak dibanding jumlah orang yang menilai adil secara *ijma'*. Juga didahulukan ketika seimbang jumlahnya atau orang yang mencacat lebih sedikit. Imam Ibn Sya'ban mengatakan, diperlukan *tarjih* pada keduanya.

DEFINISI JARH WA AT-TA'DIL

Secara bahasa, *al-jarh* bermakna akibat atau bekas luka pada tubuh. Secara istilah ilmu hadis, kata *al-jarh* berarti tampak jelasnya sifat pribadi atau keadaan seorang *rawi* yang tidak adil dan menyebabkan gugurnya atau lemahnya riwayat yang disampaikan. Adapun kata *ta'dil* secara bahasa berarti mengemukakan sifat-sifat adil seseorang. Menurut istilah ilmu hadis, kata *ta'dil* berarti mengungkap sifat-sifat bersih yang ada pada diri periwayat, sehingga dengan demikian tampak jelas keadilan pribadi periwayat itu dan riwayatnya dapat diterima.

'Abdurrahman Al-Mu'allimi Al-Yamani mengatakan bahwa ilmu *al-jarh wa ta'dil* ialah ilmu yang mempelajari tentang etika dan aturan dalam menilai cacat (kritik: *al-jarh*) dan sekaligus mengungkap dan

memberi rekomendasi positif atas (kesalahan: *al-ta'dil*) terhadap seorang *rawi* melalui lafadz-lafadz penilaian yang tertentu, juga untuk mengetahui tingkatan lafadz-lafadz tersebut. Pada prinsipnya, ilmu *jarh wa ta'dil* adalah bentuk lain dari upaya untuk meneliti kualitas hadis bisa diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardud*). Adapun yang menjadi objek penelitian suatu hadis selalu mengarah pada dua hal penting, yang pertama berkaitan dengan *sanad/rawi* (rangkaiannya yang menyampaikan) hadis, dan kedua berkaitan dengan *matan* (redaksi) hadis. Dengan demikian keberadaan *sanad* dan *matan* menjadi dua hal yang tidak bisa dipisahkan³².

KETENTUAN JARH WA AT-TA'DIL

Mengenai penetapan syarat bahwa *jarh wa at-ta'dil* (pencacatan dan penilaian adil) dalam *riwayah* dan *syahadah* cukup dilakukan satu orang, ulama berselisih pendapat.

1. Al-Qadhi Abu Bakar menyatakan, *jarh* (pencacatan) dan *ta'dil* (penilaian adil) bisa tetap dengan satu orang. Memandang bahwa keduanya adalah *khabar*. Dan bahwa keduanya setara dengan sebuah hukum, sehingga tidak disyaratkan pelaku terdiri dari banyak orang.
2. Satu orang diterima dalam *riwayah*, artinya diterima dalam *jarh wa at-ta'dil* bagi seorang perawi, namun tidak diterima dalam *syahadah*, atau *syahid* (saksi). Pendapat ini adalah versi Ashah dari kalangan ahli hadits, Imam Ar-Razi, Al-Amidi, dan pengikut keduanya, dan diriwayatkan Ibn Al-Hajib dari mayoritas.
3. Satu orang tidak diterima dalam keduanya (*riwayah* dan *syahadah*). Pendapat ini diriwayatkan Al-Qadhi dari mayoritas ahli fiqh penduduk Madinah dan yang lain.

Kemudian apakah *jarh wa at-ta'dil* dalam *riwayah* dan *syahadah* diharuskan menyebutkan sebab-sebabnya, ataukah cukup secara mutlak?. Dalam hal ini ulama juga berselisih pendapat.

1. Al-Qadhi mengatakan, *jarh wa at-ta'dil* cukup dengan dimutlakkan. Karena mencukupkan pada pengetahuan dari orang yang melakukan *jarh wa at-ta'dil*.
2. Harus disebutkan *sabab* dari keduanya, karena ada kemungkinan seseorang mencacat sesuatu yang sebenarnya bukan perkara cacat, atau tergesa-gesa menetapkan keadilan seseorang berdasarkan aspek lahiriyah.

³² Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan*, hlm. 20-23 dan Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, hlm. 344-345.

3. Harus disebutkan *sabab* dari *ta'dil* saja, bukan *jarb*. Karena *jarb* yang mutlak sudah dapat membatalkan sifat keadilan, sedangkan *ta'dil* yang mutlak belum tentu menetapkan sifat keadilan, karena banyaknya upaya merekayasa hal-hal yang menampakkan keadilan, sehingga bisa jadi keadilan hanya berpedoman aspek lahiriyah saja.
4. Harus disebutkan *sabab* dari *jarb* saja, bukan *ta'dil*, kebalikan pendapat ketiga. Karena ada perbedaan dalam *jarb*, dan karena *jarb* dapat dihasilkan dengan satu perkara saja, sehingga tidak sulit disebutkan. Beda halnya dengan *ta'dil*, karena sebab-sebab seseorang ditetapkan adil sangat banyak, maka menjadi sulit disebutkan. Pendapat ini dipilih Imam As-Syafi'i.

Dalam hal ini pengarang mentarjih, bahwa pendapat terpilih dalam bab *syabadah* adalah pendapat keempat, dan dalam bab *riwayah* adalah pendapat pertama. Sehingga dalam *riwayah* cukup dengan menyebutkan mutlak, apabila madzhab orang yang mencacat diketahui dan bahwa dia tidak mencacat kecuali disertai adanya alasan kuat. Pendapat imam Haramain dan Ar-Razi, cukup menyebutkan keduanya secara mutlak dari orang yang mengetahui *sabab* keduanya. Pendapat ini menyamai pendapat pertama versi Al-Qadhi terdahulu.

PERTENTANGAN JARBH DAN TA'DIL

Manakala *jarb* dan *ta'dil* bertentangan, maka diperinci sebagai berikut.

1. Apabila jumlah orang yang mencacat (*al-jarib*) lebih banyak dibanding jumlah orang yang menilai adil (*mu'addil*), maka ulama sepakat *jarb* didahulukan.
2. Apabila jumlah orang yang mencacat (*al-jarib*) seimbang atau lebih sedikit dibanding jumlah orang yang menilai adil (*mu'addil*), maka ulama berselisih pendapat.
 - a. Menurut Ashah *jarb* didahulukan, karena *al-jarib* didukung tambahan pengetahuan yang tidak dimiliki *al-mu'addil*. Kalangan ahli fiqh membatasi, selama *al-mu'addil* tidak mengatakan, "Aku tahu sebab-sebab cacatnya, namun perawi itu bertaubat dan aku anggap baik prilakunya". Karena dengan ucapan ini, *al-mu'addil* didahulukan.
 - b. Menurut Imam Ibn Sya'ban dari kalangan Malikiyyah, diperlukan *tarjih* pada keduanya.
3. Apabila jumlah orang yang menilai adil (*mu'addil*) lebih banyak dibanding jumlah orang yang mencacat (*al-jarib*), maka *ta'dil*

didahulukan menurut pendapat riwayat Imam Al-Khathib, Ibn As-Shalah, An-Nawawi³³.

وَمِنَ التَّعْدِيلِ حُكْمٌ مُشْتَرَطٌ
لِلْعَدَالَةِ بِالشَّهَادَةِ وَكَذَا عَمَلُ
العَالِمِ فِي الْأَصَحِّ وَرِوَايَةُ مَنْ لَا
يُرْوَى إِلَّا لِلْعَدْلِ

وَلَيْسَ مِنَ الْحُجْجِ تَرْكُ الْعَمَلِ
بِمَرْوِيهِ وَالْحُكْمُ بِمَشْهُودِهِ وَلَا
الْحَدُّ فِي شَهَادَةِ الزَّانَا وَنَحْوِ التَّيْبِذِ
وَلَا التَّدْلِيْسِ بِتَسْمِيَةِ غَيْرِ
مَشْهُورَةٍ قَالَ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ إِلَّا
أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لَوْ سُئِلَ لَمْ
يُبَيِّنْهُ وَلَا بِإِعْطَاءِ شَخْصِ اسْمٍ
آخَرَ تَشْبِيْهًا كَقَوْلِنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ
الْحَافِظُ يَعْنِي الدَّهْيِيَّ تَشْبِيْهًا
بِالْبَيْهَقِيِّ يَعْنِي الْحَاكِمَ وَلَا
بِإِيْهَامِ اللَّقَى وَالرَّحْلَةَ أَمَا مُدَلِّسُ
الْمُتَوْنِ فَمَجْرُوحٌ

Termasuk ta'dil pada seseorang adalah vonis hukum dari hakim yang menetapkan kriteria sifat adil bagi saksi berdasar persaksian dari orang tersebut. Juga pengamalan seorang yang berilmu menurut pendapat Ashah, dan juga periwayatan seseorang yang tidak meriwayatkan selain dari orang adil.

Tidak termasuk *jarb* (mencacat) seseorang, meninggalkan amal atas khabar yang diriwayatkannya, dan meninggalkan penetapan hukum atas persaksiannya. Juga had yang ditimpakan dalam persaksian zina, dan seperti meminim *nabidz*, serta *tadlis* (pengkaburan) dengan cara menyebut seseorang dengan nama yang tidak masyhur. Imam Ibn As-Sam'ani mengatakan, kecuali seandainya ditanyai tentang orang tersebut, maka dia tidak akan menjelaskannya. Juga *tadlis* dengan menamai seseorang dengan nama lain untuk tujuan menyerupakan, seperti ucapanku, "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dengan menghendaki Ad-Dzahabi yang menyerupai Al-Baihaqi, dimana beliau menghendaki Al-Hakim dari kata-kata itu. Serta *tadlis* dengan cara mengesankan pernah bertemu dan mengesankan sebuah lokasi tertentu. Sedangkan pelaku *tadlis* dalam beberapa matan, maka dinilai cacat.

BEBERAPA BENTUK TA'DIL

Ta'dil (penetapan status adil) pada seseorang adakalanya dengan *tashrib* (pernyataan jelas) dan adakalanya dengan *tadhammun* (terkandung, terliputi di dalamnya). Hal ini terdapat dalam beberapa bentuk.

1. Vonis hukum dari hakim berdasar persaksian seorang, dimana hakim tersebut menetapkan kriteria sifat adil bagi saksinya. Vonis hukum di sini mengandung penetapan status adil bagi orang tersebut (saksi), karena seandainya dia tidak adil, tentu hakim tidak memvonis hukum berdasarkan persaksiannya.

³³ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 321-323

2. Pengamalan atau fatwa dari seorang alim berdasar riwayat seseorang, dimana orang alim tersebut menetapkan kriteria adil bagi perawinya. Menurut Ashah, hal ini mengandung unsur penetapan status adil bagi orang tersebut (perawi), karena seandainya tidak adil, tentu orang alim tersebut tidak mengamalkannya. Pendapat lain, tidak mengandung penetapan status adil bagi perawi. Karena bisa jadi orang alim tersebut mengamalkannya demi kehati-hatian.
3. Periwiyatan seseorang yang tidak meriwayatkan sesuatu selain dari orang adil. Hal ini mengandung unsur penetapan status adil bagi orang adil tersebut, baik diketahui melalui penjelasan, seperti ucapan, "Dia orang adil", atau diketahui lewat kebiasaannya. Pendapat lain, tidak mengandung status adil bagi orang tersebut, kerana bisa jadi orang yang mengambil riwayat darinya meninggalkan kebiasaannya.

HAL-HAL YANG TIDAK TERGOLONG *JARH*

Berikut ini hal-hal yang tidak tergolong sebagai *jarh* (mencatat) atas seseorang.

1. Meninggalkan amal atas khabar yang diriwayatkannya
2. Meninggalkan penetapan hukum atas persaksiannya. Karena bisa jadi ditinggalkannya hukum atau amal karena adanya faktor penghalang.
3. *Had* yang ditimpakan dalam persaksian zina saat kuota empat orang tidak terpenuhi. Karena *had* ditimpakan sebab jumlah yang tidak memenuhi syarat saja.
4. *Had* yang ditimpakan dalam kasus meminum semacam *nabidz* (fermentasi selain anggur) dari beberapa masalah ijthadi yang masih diperselisihkan. Namun untuk *nabidz*, sebatas kadar yang tidak memabukkan. Karena bisa jadi pelaku meyakini hal tersebut boleh.
5. *Tadlis* (pengkaburan) atas orang yang menjadi sumber riwayat dengan cara menyebutnya menggunakan nama yang tidak masyhur. Imam Ibn As-Sam'ani mengatakan, kecuali seandainya ditanyai tentang orang tersebut, maka dia tidak akan menjelaskannya. Maka ini dinilai mencatatkan, karena kebohongan yang nampak.
6. *Tadlis* dengan menamai seseorang dengan nama lain untuk tujuan menyerupakan. Seperti ucapan pengarang, "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dengan menghendaki Ad-Dzahabi. Hal ini menyerupai Al-Baihaqi saat mengatakan, "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dimana yang dikehendaki beliau dari kata-kata ini adalah Al-Hakim.
7. *Tadlis* dengan cara mengesankan pernah bertemu, seperti contoh ucapan seseorang yang sekurun dengan Imam Az-Zuhri, namun dia

belum pernah bertemu dengannya, “Imam Az-Zuhri berkata”. Ucapan ini untuk mengesankan bahwa dia mendengar langsung dari Imam Az-Zuhri. Atau dengan cara mengesankan sebuah lokasi tertentu. Seperti ucapan seseorang, “Telah memberi hadits kepadaku di belakang sungai”, mengesankan bahwa yang dikehendaki adalah sungai Jaihun, padahal yang dikehendaki adalah sungai Mesir sebagaimana di kota Jizah se pesisir sungai Nil.

Sedangkan pelaku *tadlis* dalam beberapa matan, yakni mereka yang memasukkan ucapan pribadi bersama dengan matan, maka dinilai cacat. Karena menyebabkan orang lain terjebak membohongi Rasulullah SAW³⁴.

مَسْأَلَةٌ. الصَّحَابِيُّ مَنْ اجْتَمَعَ
مُؤْمِنًا بِمُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنْ لَمْ يَرَوْ
وَلَمْ يُطَلِّ بِخِلَافِ التَّابِعِيِّ مَعَ
الصَّحَابِيِّ وَقِيلَ: يُشْتَرَطَانِ
وَقِيلَ أَحَدُهُمَا وَقِيلَ الْعَرُؤُ أَوْ
سَنَةً وَلَوْ ادَّعَى الْمُعَاصِرُ الْعَدْلُ
الصُّحْبَةَ قِيلَ وَفَاقًا لِلْقَاضِي
وَالْأَكْثَرُ عَلَى عَدَالَةِ الصَّحَابَةِ
وَقِيلَ كَغَيْرِهِمْ وَقِيلَ إِلَى قَتْلِ
عُثْمَانَ وَقِيلَ إِلَّا مَنْ قَاتَلَ
عَلِيًّا

Masalah : sosok shahabat adalah orang yang berkumpul bersama Nabi SAW dalam keadaan mukmin, meskipun tidak meriwayatkan apapun dan tidak berkumpul lama. Berbeda dengan sosok tabi'in bersama dengan shahabat. Pendapat lain, keduanya disyaratkan, dan versi lain, disyaratkan salah satunya. Pendapat berbeda, disyaratkan pernah berperang bersama Nabi SAW atau berkumpul minimal setahun. Apabila seseorang yang hidup semasa Nabi SAW dan bersifat adil mengaku sebagai shahabat, maka diterima, sependapat dengan Al-Qadhi.

Mayoritas ulama menyatakan adilnya shahabat. Pendapat lain, shahabat sama seperti yang lain. Pendapat berbeda, mereka semua adil, hingga peristiwa terbunuhnya Sayyidina Utsman ra. Versi lain, mereka adil kecuali orang-orang yang memerangi Sayyidina Ali *karramallah wajbah*.

KRITERIA SHAHABAT DAN TABI'IN

Sosok shahabat adalah orang yang berkumpul bersama Nabi SAW dalam keadaan beriman, meskipun tidak meriwayatkan apapun dan tidak berkumpul lama. Mengenai dua syarat terakhir, yakni harus meriwayatkan sesuatu dari Nabi SAW dan berkumpul lama, ulama berselisih pendapat.

³⁴ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 194-196

1. Keduanya disyaratkan, karena kebiasaan dalam persahabatan adalah berkumpul lama, dan periwayatan merupakan tujuan pokok menjadi shahabat Nabi SAW dalam rangka menyampaikan hukum.
2. Disyaratkan salah satunya saja. Dalam arti sebagian ulama mensyaratkan berkumpul lama saja, dan ulama lain mensyaratkan meriwayatkan meskipun hanya satu hadits dari Nabi SAW.
3. Disyaratkan pernah berperang bersama Nabi SAW atau berkumpul minimal setahun. Karena menjadi shahabat Nabi SAW adalah kemulyaan besar yang hanya bisa diperoleh dengan berkumpul lama hingga nampak akhlak terpuji menjadi karakter seseorang. Setara dengan hal ini adalah berperang yang di dalamnya terdapat unsur bepegiatan, sempalan dari susah dan payah. Dan waktu satu tahun adalah rentang masa yang memuat empat musim dimana di dalamnya perwatakan menjadi berbeda-beda.

Sedangkan sosok *tabi'in* adalah orang yang berkumpul lama dengan shahabat Nabi SAW dalam keadaan beriman. Dalam hal ini berkumpul lama menjadi syarat sebab memandang kebiasaan dalam persahabatan adalah berkumpul lama. Hal ini berbeda dengan definisi shahabat di atas, karena berkumpul dengan Nabi SAW meskipun sebentar memiliki pengaruh cahaya hati yang berlipat ganda dibandingkan berkumpul dengan shahabat atau orang lain. Pendapat lain, hal ini tidak disyaratkan.

PENGAKUAN MENJADI SHAHABAT

Pengakuan seseorang yang hidup semasa Nabi SAW dan bersifat adil sebagai shahabat dapat diterima, sesuai pendapat Al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani. Karena keadilan dalam dirinya mencegah orang tersebut melakukan kebohongan dalam hal semacam itu. Pendapat lain, tidak diterima, karena dirinya mengklaim kedudukan tinggi pada dirinya sendiri, dimana hal tersebut patut dicurigai, sebagaimana ketika seseorang mengatakan, "Aku adalah orang yang adil".

KEADILAN SHAHABAT

Ulama salaf dan khalaf berselisih pendapat mengenai persoalan status keadilan bagi shahabat.

1. Mayoritas ulama menyatakan semua shahabat adil. Sehingga mereka tidak perlu dipersoalkan dalam riwayat maupun persaksiannya, karena mereka adalah umat terbaik, sabda Nabi SAW dalam HR. Bukhari-Muslim;

خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي

“Sebaik-baik umatku adalah mereka yang hidup pada masaku”

Dan apabila dari mereka muncul hal-hal yang membuat cacat, seperti mencuri atau berzina, maka mereka akan mendatangkan dan mengkhabarkan konskuensinya hingga ditetapkan *had* bagi mereka.

2. Shahabat sama seperti yang lain, mereka diteliti status keadilannya dalam riwayat dan persaksian. Kecuali mereka yang nampak jelas atau dipastikan keadilannya, seperti shahabat Abu Bakar ra dan Umar ra.
3. Mereka semua adil, hingga peristiwa terbunuhnya Sayyidina Utsman ra. Karena semenjak peristiwa itu fitnah terjadi. Termasuk yang dinilai adil adalah mereka yang tidak turut campur dalam peristiwa tersebut.
4. Mereka adil, kecuali orang-orang yang memerangi Sayyidina Ali *karramallah wajbah*. Karena mereka adalah orang-orang fasik, sebab membelot dari Imam yang sah. Hal ini disangkal, bahwa mereka sebenarnya berijtihad dalam memerangnya, sehingga tidak berdosa dan bahkan berpahala, meskipun secara fakta salah³⁵.

مَسْأَلَةٌ: الْمُرْسَلُ قَوْلٌ غَيْرُ الصَّحَابِيِّ قَالَ ﷺ وَاحْتَجَّ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ وَالْأَمِدِيُّ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ إِنْ كَانَ الْمُرْسَلُ مِنْ أُمَّةِ الثَّقَلِ ثُمَّ هُوَ أضعَفُ مِنَ الْمُسْنَدِ خِلَافًا لِقَوْمٍ وَالصَّحِيحُ رَدُّهُ وَعَلَيْهِ الْأَكْثَرُ مِنْهُمْ الشَّافِعِيُّ وَالْقَاضِي قَالَ مُسْلِمٌ وَأَهْلُ الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ فَإِنْ كَانَ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ عَدْلِ كَابِنِ الْمُسَيَّبِ فُقِيلَ وَهُوَ مُسْنَدٌ وَإِنْ عَصَدَ مُرْسَلٌ كِبَارِ النَّابِعِينَ ضَعِيفٌ يُرَجَّحُ كَقَوْلِ الصَّحَابِيِّ أَوْ فِعْلِهِ أَوْ الْأَكْثَرِ أَوْ إِسْنَادِ أَوْ

Masalah : Mursal adalah ucapan selain shahabat, “Nabi SAW telah bersabda”. Imam Abu Hanifah, Malik, dan Amudi menjadikannya hujjah secara mutlak. Dan segolongan ulama menjadikannya hujjah apabila mursal berasal dari para imam penukil hadits. Kemudian kedudukan mursal lebih lemah dibandingkan musnad, berbeda dengan pendapat segolongan ulama. Pendapat shahih menolak mursal sebagai hujjah. Pendapat ini diikuti mayoritas, termasuk As-Syafi’i, dan Al-Qadhi. Imam Muslim mengatakan, termasuk juga pakar ilmu hadits. Apabila pembuat mursal tidak meriwayatkan kecuali dari orang adil, seperti Imam Sa’id ibn Al-Musayyab, maka diterima. Mursal semacam ini secara hukum adalah musnad. Apabila faktor lemah yang layak ditarjih menguatkan mursal dari pembesar *tabi’in*, seperti ucapan atau perbuatan shahabat, ucapan mayoritas ulama, pemusnadan, pemursalan lain, qiyas makna, tersebar luas, atau pengamalan orang-orang di

³⁵ *Ibid*, vol II hal. 196-200

إِرْسَالٍ أَوْ قِيَاسٍ أَوْ ائْتِسَارٍ أَوْ
عَمَلِ الْعَصْرِ كَانَ الْمَجْمُوعُ حُجَّةً
وَقَافًا لِلشَّافِعِيِّ لَا مُجَرَّدَ الْمُرْسَلِ
وَلَا الْمُنْضَمِّ فَإِنَّ تَجَرَّدَ وَلَا دَلِيلَ
سِوَاهُ فَالْأَظْهَرُ الْإِنْكَفَافُ لِأَجْلِهِ

masa itu, maka hasil penggabungan (mursal dan penguatnya) dapat dijadikan hujjah, sependapat dengan Imam As-Syafi'i, tidak hanya mursal saja atau penguatnya saja. Apabila mursal tidak memiliki penguat, dan tidak ditemukan dalil lain dalam masalah pelarangan sebuah perkara, maka menurut Adzhar wajib menangguknkan perkara tersebut karena sebab mursal.

PEMBAHASAN HADITS MURSAL

Mursal menurut definisi ulama ushul adalah ucapan selain shahabat, baik tabi'in atau orang setelahnya, "Nabi SAW telah bersabda", dengan menggugurkan perantara antara dirinya dan Nabi SAW. Berbeda dengan definisi ulama hadits yang menentukan mursal pada ucapan tabi'in. Sedangkan ucapan tabi' at-tabi'in disebut *munqathi'*, dan ucapan orang setelahnya disebut *mu'dhal*. Mengenai eksistensi ke-*hujjah*-an mursal, ulama berselisih pendapat.

1. Imam Abu Hanifah, Malik, Ahmad dalam riwayat paling masyhur, dan Amudi menjadikannya hujjah secara mutlak. Karena seorang yang adil tidak menggugurkan perantara antara dirinya dan Nabi SAW kecuali dia menilai perantara tersebut adil. Sebab jika tidak demikian, hal itu akan menjadi pengkaburan yang menjadikan cacat.
2. Segolongan ulama menjadikannya hujjah apabila pembuat mursal termasuk para imam penukil hadits, seperti Imam Sa'id ibn Al-Musayyab dan As-Syi'bi. Berbeda halnya jika selain mereka, karena terkadang mereka menyangka orang yang tidak adil sebagai orang yang adil, hingga kemudian digugurkan berdasarkan prasangkanya.
3. Pendapat shahih menolak mursal sebagai hujjah. Karena orang yang digugurkan tidak diketahui keadilannya, meskipun dari kalangan shahabat. Pendapat ini diikuti mayoritas, termasuk As-Syafi'i, Al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani dan pakar ilmu hadits. Kemudian pendapat shahih ini terpilah sebagai berikut.

Pertama, menurut Imam As-Syafi'i, apabila pembuat mursal tidak meriwayatkan kecuali dari orang adil, seperti Imam Sa'id ibn Al-Musayyab dan Abi Salamah ibn Abdurrahman yang keduanya meriwayatkan dari Abi Hurairah, maka diterima. Mursal semacam ini secara hukum adalah musnad, karena pengguguran orang yang adil setara dengan menyebutkannya.

Kedua, apabila mursal dari pembesar tabi'in, seperti Imam Qais ibn Abi Hazm, Abi Utsman An-Nahdi, dan Abi Raja' Al-Utharidi

dikuatkan oleh faktor lemah yang layak ditarjih, maka gabungan mursal dan penguat tersebut dapat dijadikan hujjah, sesuai pendapat Imam As-Syafi'i. Faktor lemah tersebut ada delapan macam, yaitu, 1). Ucapan shahabat, 2). Perbuatan shahabat, 3). Ucapan mayoritas ulama, 4). Pemusnadan, 5). Pemursalan lain, 6). Qiyas makna, 7). Tersebar luas, dan 8). Pengamalan orang-orang di masa itu.

Ketiga, apabila mursal tidak memiliki penguat, dan tidak ditemukan dalil lain dalam masalah pelarangan sebuah perkara, maka menurut Adzhar wajib menanggukuhkan perkara tersebut demi kehati-hatian.

Kemudian mengikuti ulama yang menetapkan mursal sebagai hujjah, maka kedudukan mursal lebih lemah dibandingkan musnad, yakni yang sanadnya bersambung dan tidak ada perawi yang digugurkan. Menurut pendapat segolongan ulama, mursal lebih kuat, karena orang adil hanya menggugurkan perawi yang dia yakini keadilannya. Berbeda dengan perawi yang disebutkan, bisa jadi persoalannya berubah menjadi tidak adil.

مَسْأَلَةٌ الْأَكْثَرُ عَلَى جَوَازِ نَقْلِ
الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى لِلْعَارِفِ وَقَالَ
الْمَاوَرِدِيُّ إِنَّ نَسِيَّ اللَّفْظِ وَقِيلَ
إِنْ كَانَ مُوجِبُهُ عِلْمًا وَقِيلَ بِلَفْظِ
مُرَادِفٍ، وَعَلَيْهِ الْحَطِيبُ وَمَنْعُهُ
ابْنُ سِيرِينَ وَتَغْلِبُ وَالرَّازِيُّ
وَرَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ

Masalah : menurut mayoritas, diperbolehkan menukil hadits secara makna bagi orang yang berpengetahuan. Imam Al-Mawardi mengatakan, boleh apabila lupa pada redaksi lafadznya. Pendapat lain, boleh apabila ketetapan hadits tersebut berupa keyakinan. Versi lain, boleh dengan menggunakan lafadz semakna (*muradif*), dimana pendapat ini menjadi pijakan Al-Khathib. Imam Ibnu Sirin, Tsa'lab, dan Ar-Razi melarang penukilan tersebut secara mutlak. Pelarangan ini juga diriwayatkan dari Ibn Umar.

PENUKILAN HADITS *BIL MAKNA*

Menukil hadits *bil ma'na* adalah meriwayatkan hadits dengan cara mengganti salah satu redaksinya dengan lafadz lain. Mengenai hukum melakukannya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut mayoritas, diperbolehkan bagi orang yang mengetahui betul makna yang ditunjukkan sebuah lafadz dan memahami kedudukan kalam. Perwujudannya adalah mampu mengganti lafadz satu dengan lafadz lain yang semakna serta tidak merubah maksud dan pemahaman.

2. Imam Al-Mawardi mengatakan, boleh apabila lupa pada redaksi lafadznya. Jika tidak lupa, maka tidak boleh, karena akan menghilangkan nilai kefasihan dari kalam Nabi SAW.
3. Pendapat lain, boleh apabila ketetapan hadits tersebut berupa keyakinan. Namun jika berupa amaliyah, maka sebagian tidak diperbolehkan, yakni yang di dalamnya memiliki nilai *balaghah* tinggi. Semisal HR. Bukhari-Muslim;

خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْغُرَابُ وَالْحِدَاةُ وَالْعَقْرَبُ
وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ

“Lima macam dari binatang semuanya mengganggu melebihi batas, yang boleh dibunuh di tanah halal dan haram, burung gagak, rajawali, kalajengking, tikus, dan anjing yang suka menggigit”

4. Versi lain, boleh dengan menggunakan lafadz semakna (*muradif*), disertai tetapnya susunan dan kedudukan kalamnya, karena jika tidak demikian, maka terkadang maksud yang dikehendaki tidak tercapai. Pendapat ini menjadi pijakan Al-Khathib.
5. Imam Ibnu Sirin, Tsa’lab, dan Ar-Razi melarang penukilan tersebut secara mutlak. Pelarangan ini juga diriwayatkan dari Ibn Umar, karena menjauhi adanya perbedaan pemahaman, meskipun penukil menduga hal semacam ini tidak ada. Karena ulama banyak sekali perselisihan faham mengenai makna yang dikehendaki dalam sebuah hadits³⁶.

مَسْأَلَةٌ : الصَّحِيحُ يُحْتَجُّ بِقَوْلِ
الصَّحَابِيِّ قَالَ ﷺ وَكَذَا عَنْ عَلِيٍّ
الأَصْحَحِّ وَكَذَا سَمِعْتَهُ أَمَرَ وَنَهَى أَوْ
أَمَرْنَا أَوْ حَرَّمَ وَكَذَا رُخِّصَ فِي
الأَظْهَرِ والأَكْثَرُ يُحْتَجُّ بِقَوْلِهِ مِنْ
السُّنَّةِ فَكُنَّا مَعَاشِرَ النَّاسِ أَوْ كَانِ
النَّاسُ يَفْعَلُونَ فِي عَهْدِهِ ﷺ
فَكُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ ﷺ فَكَانَ
النَّاسُ يَفْعَلُونَ فَكَانُوا لَا
يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ التَّافِهِ

Masalah : pendapat shahih, ucapan shahabat, “Nabi SAW bersabda” dapat dijadikan hujjah. Dan juga ucapan, “Dari Nabi SAW” menurut pendapat Ashah, serta ucapan, “Aku mendengar Nabi SAW memerintahkan atau melarang”, atau ucapan, “Kami diperintah”, atau “diharamkan”, juga “diringankan” menurut pendapat Adzhar. Pendapat mayoritas, ucapan shahabat, “Termasuk sunah”, “Kami, seluruh manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW”, “Manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW”, “Kami melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW”, “Manusia melakukan hal ini”, dan “Mereka tidak memotong tangan dalam pencurian sesuatu yang sedikit” juga dijadikan hujjah.

³⁶ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 204-205

BERHUJAH DENGAN REDAKSI PENUKILAN SHAHABAT

Berikut ini adalah bahasa-bahasa yang digunakan shahabat meredaksi apa yang dinukilnya dari Nabi SAW. Dan penetapan bahasa tersebut sebagai hujjah, masih diperselisihkan ulama. Setiap bentuk bahasa memiliki kekuatan secara berurutan. Berikut tingkatan dan silang pendapat di dalamnya secara berurutan.

1. Ucapan shahabat, قَالَ النَّبِيُّ ﷺ (Nabi SAW bersabda). Menurut pendapat shahih dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan shahabat mendengar langsung dari Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena ada kemungkinan antara shahabat dan Nabi SAW terdapat perantara shahabat lain. Berpijak pada pendapat bahwa kita wajib meneliti keadilannya.
2. Ucapan, عَنْ النَّبِيِّ ﷺ (dari Nabi SAW) atau أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ (bahwasanya Nabi). Menurut pendapat Ashah dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan shahabat mendengar langsung dari Nabi SAW, meskipun tidak sekuat yang pertama di atas. Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena lahiriyahnya menunjukkan shahabat tidak mendengar langsung.
3. Ucapan, سَمِعْتُهُ أَمَرَ وَنَهَى (aku mendengar Nabi SAW memerintahkan atau melarang). Menurut pendapat shahih dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan keluarnya perintah atau larangan. Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena bisa jadi perawi mengucapkan hal itu secara *tasammuh* (mempermudah) atas sesuatu yang bukan perintah atau larangan.
4. Ucapan, أَمَرَ أَوْ نَهَى (Nabi SAW memerintahkan atau melarang), tanpa kata “Aku mendengar Nabi SAW”. Jumhur menggunakannya sebagai hujjah. Silang pendapat dalam bahasa ini lebih kuat dari sebelumnya, hingga Imam Ar-Razi menanggukkannya.
5. Ucapan, أُمِرْنَا بِكَذَا (kami diperintah demikian), atau نُهِمْنَا بِكَذَا (kami dilarang demikian). Menurut pendapat shahih dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah pemberi perintah dan larangan adalah Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi pemberi perintah atau larangan adalah salah satu dari khalifah.
6. Ucapan, أُؤْتِبَ (diwajibkan), حُرِّمَ (diharamkan), atau رُخِّصَ (diringankan) dengan dimabikan maf'ul. Pendapat shahih, dijadikan hujjah, karena alasan sebagaimana di atas. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi pengucap menyandarkannya pada qiyas atau penggalian ijthad.

7. Ucapan, مِنْ السُّنَّةِ كَذَا (demikian termasuk sunnah), atau أَصَبْتُ السُّنَّةَ (aku menyesuaikan sunnah), dan yang sejenis. Pendapat shahih, dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah yang dimaksud adalah sunnah Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi yang dikehendaki adalah sunnah suatu daerah.
8. Ucapan, كُنَّا مَعَاشِرَ النَّاسِ نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ ﷺ (kami, seluruh manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW), atau كَانَ النَّاسُ يَفْعَلُونَ فِي عَهْدِهِ ﷺ (manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW). Pendapat shahih, dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah Nabi SAW menyaksikan dan menetapkan hal tersebut. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi Nabi SAW tidak mengetahuinya.
9. Ucapan, كُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ ﷺ (kami melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW). Silang pendapat dalam bahasa ini lebih kuat dari sebelumnya. Karena *dhamir* (kata ganti) dalam kata 'kami' memungkinkan merujuk kelompok tertentu.
10. Ucapan, كَانَ النَّاسُ يَفْعَلُونَ (manusia melakukan hal ini), tanpa disandarkan pada semasa hidup Nabi SAW. Ulama juga berselisih pendapat dalam hal ini. Karena dengan disandarkan, secara lahiriyah Nabi SAW menetapkannya.
11. Ucapan, كَانُوا يَفْعَلُونَ (mereka melakukan demikian), semisal kata-kata كَانُوا لَا يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ النَّاهِي (mereka tidak memotong tangan dalam pencurian sesuatu yang sedikit). Menurut mayoritas dijadikan hujjah, dan tingkatannya dibawah bahasa di atas. Karena tidak dijelaskan mengenai penunjukkan *dhamir*, sehingga ada kemungkinan mengarah pada kelompok tertentu³⁷.

حَاتِمَةٌ : مُسْتَنَّدٌ غَيْرُ الصَّحَابِيِّ قِرَاءَةٌ
 الشَّيْخِ إِمْلَاءً وَتَحْدِيثًا فَقِرَاءَتُهُ عَلَيْهِ
 فَسَمَاعُهُ قَالَ مُتَاوَلَةٌ مَعَ الْإِجَازَةِ
 قَالَ إِجَازَةٌ لِخَاصِّ فِي خَاصِّ فَخَاصٌّ
 فِي عَامٍّ فَعَامٌّ فِي خَاصِّ فِي عَامٍّ
 فَلِفُلَانٍ وَمَنْ يُوجَدُ مِنْ نَسْلِهِ

Penutup : Sandaran selain shahabat adalah bacaan guru, secara *imla'* (ditulis dan dibaca), atau secara *tahdits* (dibacakan), kemudian bacaannya di depan guru, mendengar bacaan orang lain, *munawalab* (pemberian) dibarengi *ijazah*, *ijazah* (tanpa *munawalab*) bagi khusus dalam riwayat khusus, khusus dalam riwayat umum, umum dalam riwayat khusus, dan umum dalam riwayat umum. Kemudian secara *i'lam* (pemberitahuan), wasiat, dan

³⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 340-342

فَالْمُنَاوَلَةُ فَالْإِعْلَامُ فَالْوَصِيَّةُ
 فَالْوَجَادَةُ وَمَنْعَ الْحَرْبِيِّ وَأَبُو الشَّيْخِ
 وَالْقَاضِي الْحَسَيْنِ وَالْمَاوَرِدِيُّ
 الْإِجَازَةُ وَقَوْمُ الْعَامَّةِ مِنْهَا وَالْقَاضِي
 أَبُو الطَّيِّبِ مَنْ يُوجَدُ مِنْ نَسْلِ زَيْدٍ
 وَهُوَ الصَّحِيحُ وَالْإِجْمَاعُ عَلَى مَنْعِ مَنْ
 يُوجَدُ مُطْلَقًا وَالْقَاطِطُ مِنْ صِنَاعَةِ
 الْمُحَدِّثِينَ

wijadah (penemuan). Imam Ibrahim Al-Harbiy, Abu As-Syaikh Al-Ashfihani, Al-Qadhi Al-Husain, dan Al-Mawardi melarang ijazah. Sekelompok ulama melarang ijazah umum. Imam Abu At-Thayyib melarang ijazah pada semua orang yang dijumpai dari keturunan Zaid”, pendapat tersebut adalah pendapat Shahih. Dan ijma’ ulama menyatakan melarang ijazah pada semua orang yang dijumpai secara mutlak. Lafadz-lafadz periwayatan merupakan hasil penyusunan para ahli hadits.

TINGKATAN TAHAMMUL

Berikut ini kesimpulan dari beberapa sandaran selain shahabat dan urutan derajat lafadz-lafadznnya.

1. Bacaan guru, secara *imla'* (ditulis dan dibaca), atau secara *tabdits* (dibacakan). Apabila guru bertujuan memperdengarkan pada perawi itu sendiri atau bersama orang lain, maka perawi boleh mengatakan; أَخْبَرَنِي / أَخْبَرْنَا (telah menyampaikan hadits padaku / kami), atau أُخْبِرْنَا / أُخْبِرْتَنِي (telah memberi khabar padaku / kami). Namun bila guru tidak bertujuan demikian, maka kata-kata di atas tidak diperbolehkan. Dan hanya boleh mengatakan; قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَأَنَا أَسْمَعُهُ (Fulan mengatakan begini, dan aku mendengarkannya”), atau حَدَّثَ بَعْدًا (menyampaikan hadits begini), atau kata-kata سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَذَا (aku mendengarnya mengatakan begini). Bagian pertama ini adalah derajat *tahammul* (mengambil hadits dari guru) paling tinggi.
2. Murid (perawi) membaca di depan guru dan guru mendengarkannya. Maka boleh bagi perawi mengatakan حَدَّثَنِي (telah menyampaikan hadits padaku), atau أَخْبَرَنِي (telah memberi khabar padaku), atau سَمِعْتُهُ (aku mendengarnya). Sebagian pendapat tidak memperbolehkan mengatakan حَدَّثَنِي (telah menyampaikan hadits padaku).
3. Perawi mendengar bacaan orang lain di depan guru. Maka boleh bagi perawi mengatakan; حَدَّثَنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ (telah menyampaikan hadits pada kami dengan cara membaca di depannya), atau أَخْبَرَنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ (telah memberi khabar padaku dengan membaca di depannya). Boleh juga tanpa menyebutkan atau قِرَاءَةً عَلَيْهِ (dengan membaca di depannya).

4. Dengan model ijazah, yakni guru mengatakan pada murid; “Aku ijazahkan padamu untuk meriwayatkan hadits ini / kitab ini / beberapa kitab ini dariku”. Ijazah terbagi tiga jenis.
- a. Derajat paling tinggi adalah yang dibarengi dengan *munawalah* (serah terima) atas *asbi sama'* (hadits yang didengarkan), seperti, “Ini adalah hadits yang aku dengar”, atau yang setara, seperti, “Ini adalah riwayatku dari Fulan”, kemudian guru mengatakan; “Aku ijazahkan riwayat hadits ini dariku”. Atau dibarengi *kitabab* (tulisan), seperti, guru menulis hadits bagi orang yang hadir atau yang tidak hadir, kemudian mengatakan pada orang tersebut, “Aku ijazahkan periwayatan hadits ini dariku”.
 - b. Ijazah tanpa *munawalah* atau *kitabab*, ada beberapa macam.
 - 1) Ijazah khusus dalam riwayat khusus, contoh “Aku ijazahkan padamu riwayat al-Bukhari”.
 - 2) Ijazah khusus dalam riwayat umum, contoh “Aku ijazahkan padamu riwayat semua hadits yang aku dengar”.
 - 3) Ijazah umum dalam riwayat khusus, contoh “Aku ijazahkan pada orang yang berjumpa denganku riwayat Muslim”.
 - 4) Ijazah umum dalam riwayat umum, contoh “Aku ijazahkan pada orang yang semasa denganku riwayat semua hadits yang aku dengar”.
 - c. Dengan model *munawalah* (serah terima) tanpa ijazah, yakni seorang guru menyerahkan lembaran pada muridnya dengan mengatakan, “Ini adalah hadits yang aku dengar”, namun tidak memperbolehkan muridnya untuk meriwayatkan. Sehingga menurut pendapat shahih tidak boleh diriwayatkan.

Saat menyampaikan (*ada'*), bagi perawi yang menerima ijazah boleh mengatakan أَجَارَنِي (*telah memberi ijazah padaku*). Atau أَخْبَرَنِي إِجَازَةً (*telah memberi khabar padaku dengan cara ijazah*).

Imam Ibrahim Al-Harbiy, Abu As-Syaikh Al-Ashfihani, Al-Qadhi Al-Husain, dan Al-Mawardi melarang semua bentuk ijazah. Sekelompok ulama melarang ijazah umum. Imam Abu At-Thayyib melarang ijazah pada semua orang yang dijumpai dari keturunan Zaid”, pendapat tersebut adalah pendapat Shahih. Dan ijma' ulama menyatakan melarang ijazah pada semua orang yang dijumpai secara mutlak, tanpa dibatasi dengan batasan seperti “Keturunan Fulan”.

5. Dengan secara *i'lam* (pemberitahuan), seperti dengan mengatakan, "Kitab ini adalah termasuk apa yang aku dengarkan dari Fulan".
6. Dengan model wasiat, seperti guru memberi wasiat sebuah kitab atau semua kitab pada seorang murid atau beberapa muridnya saat bepergian atau akan meninggal dunia.
7. Dengan model *wijadah* (penemuan), seperti murid menemukan kitab atau hadits yang menggunakan *kbath* (tulisan) guru terkenal. Maka boleh meriwayatkan jika yakin dengan tulisan tersebut ³⁸.

فتا

³⁸ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal. 322-324

KITAB KETIGA ; IJMA'

الْكِتَابُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

وَهُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِ الْأُمَّةِ بَعْدَ وَفَاةِ
مُحَمَّدٍ ﷺ فِي عَصْرِ عَلَى أَيِّ أَمْرٍ
كَانَ

فَعِلْمٌ اخْتِصَاصُهُ بِالْمُجْتَهِدِينَ
وَهُوَ اتِّفَاقٌ وَاعْتَبَرَ قَوْمٌ وَفَاقَ
الْعَوَامَّ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ فِي الْمَشْهُورِ
يَمَعْنَى إِظْلَاقِ أَنَّ الْأُمَّةَ أَجْمَعَتْ
لَا إِفْتِقَارَ الْحُجَّةِ إِلَيْهِمْ خِلَافًا
لِلْأَدْيِيِّ وَآخَرُونَ الْأُصُولِيِّ فِي
الْفُرُوعِ

وَبِالْمُسْلِمِينَ فَخَرَجَ مَنْ نُكْفِرُهُ
وَبِالْعُدُولِ إِنْ كَانَتْ الْعَدَالَةُ
رُكْنًا وَعَدَمِهِ إِنْ لَمْ تَكُنْ
وَدَالِيهَا فِي الْفَاسِقِ يُعْتَبَرُ فِي حَقِّ
نَفْسِهِ وَرَابِعَهَا إِنْ بَيَّنَّ مَاخَذَهُ

وَأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ الْكُلِّ وَعَلَيْهِ
الْجُمْهُورُ وَثَانِيهَا يَضُرُّ الْإِثْنَانِ
وَدَالِيهَا الثَّلَاثَةُ وَرَابِعَهَا بَالِغٌ
عَدَدِ التَّوَاتُرِ وَخَامِسُهَا إِنْ سَاحَ
الْإِجْتِهَادُ فِي مَذْهَبِهِ وَسَادِسُهَا فِي
أُصُولِ الدِّينِ وَسَابِعُهَا لَا يَكُونُ
إِجْمَاعًا بَلْ حُجَّةً

Adalah kesepakatan mujtahid umat setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW pada satu masa atas perkara apapun.

Dapat difahami bahwa ijma' terkhusus bagi para mujtahid, dimana hal ini telah disepakati. Segolongan ulama memperhitungkan persetujuan orang awam pada para mujtahid secara mutlak. Sebagian yang lain memperhitungkan dalam perkara *masyhur* saja. Dalam arti, klaim bahwa umat bersepakat menjadi sah, bukan dalam arti butuhnya penetapan ijma' sebagai hujjah kepada orang awam, berbeda dengan pendapat Imam Al-Amidi. Menurut ulama lain, dipertimbangkan kesepakatan pakar ushul dalam masalah-masalah *furu'*.

Juga dapat difahami, ijma' terkhusus bagi kaum muslimin, mengecualikan mereka yang kita hukuminya kafir sebab bid'ahnya. Ijma' juga terkhusus bagi orang-orang adil, jika sifat adil menjadi rukun dalam ijtihad. Dan tidak terkhusus bagi orang-orang adil, jika tidak menjadi rukun ijtihad. Pendapat ketiga dalam masalah orang fasik, maka diperhitungkan kesepakatannya untuk hak pribadinya. Pendapat keempat, diperhitungkan apabila orang fasik tersebut menjelaskan dasar pengambilan dalilnya.

Dapat difahami juga, bahwa ijma' harus dilakukan seluruh mujtahid. Hal ini adalah pendapat jumhur. Pendapat kedua, dua orang dapat merusak ijma', pendapat ketiga tiga orang, dan pendapat keempat, orang yang mencapai batas mutawatir. Pendapat kelima, berbedanya seseorang yang di dalam madzhabnya terbuka peluang ijtihad dapat merusak ijma'. Pendapat keenam, berbeda dalam masalah ushuluddin dapat merusak ijma'. Dan pendapat ketujuh, kesepakatan yang ditentang sebagian orang tidak disebut ijma', akan tetapi dapat dijadikan hujjah.

وَأَنَّهُ لَا يَخْتَصُّ بِالصَّحَابَةِ
 وَخَالَفَ الظَّاهِرِيَّةَ وَعَدَمَ انْعِقَادِهِ
 فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَّ التَّابِعِيَّ
 الْمُجْتَهِدَ مُعْتَبَرٌ مَعَهُمْ فَإِنْ نَشَأَ
 بَعْدُ فَعَلَى الْخِلَافِ فِي انْقِرَاضِ
 الْعَصْرِ

Dapat difahami juga, ijma tidak tertentu bagi shahabat. Di sini kalangan Dzahiriyah berbeda pendapat. Dan ijma tidak sah terjadi di jaman hidupnya Nabi SAW, dan bahwa seorang tabi'in yang pakar berijtihad diperhitungkan bersama shahabat saat mereka bersepakat. Namun apabila tabi'in menjadi mujtahid setelah adanya kesepakatan shahabat, maka perbedaan pendapat yang terjadi seperti dalam masalah syarat habisnya pelaku ijma' satu masa.

DEFINISI IJMA'

Ijma' merupakan sumber hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan As-Sunnah yang disepakati umat Islam. Ijma' secara bahasa memiliki dua makna, *'azm* (*meng'azam*; bertekad bulat melakukan), dan sepakat.

Secara istilah ijma' adalah kesepakatan mujtahid dari umat Muhammad SAW setelah Beliau wafat pada satu masa atas perkara apapun. Dan berikut ini penjelasan selengkapnya.

1. Maksud kesepakatan adalah sama dalam keyakinan hukum yang ditunjukkan oleh ucapan, perbuatan, ketetapan, atau susunan dari seluruh atau sebagian unsur-unsur ini. Contoh sebagian mengucapkan, yang lain menjalankan.
2. Maksud 'mujtahid' adalah seluruh mujtahid mutlak dari ahli fiqh. Mengecualikan ahli ushul atau fiqh yang belum mencapai taraf mujtahid, serta orang awam, dimana kesepakatan maupun tidak sepakatnya mereka tidak dipertimbangkan.
3. Kalimat 'dari umat Muhammad SAW', mengecualikan mujtahid dari umat-umat terdahulu seperti Yahudi dan Nasrani. Kesepakatan mereka tidak disebut ijma'.
4. Maksud 'atas perkara apapun' adalah masalah *syar'iyah*, *lughawiyah* (jenis bahasa), *'aqliyah* (jenis akal) atau *dunyawiyah* (jenis dunia). Menurut pendapat lain, ijma' terjadi dalam masalah *syar'iyah* (jenis syar'i), karena masalah ini adalah bidang ijtihad para ahli fiqh.
5. Kalimat 'setelah Beliau wafat', mengecualikan ijma' di masa Nabi saw, maka tidak dianggap sah. Karena seandainya ijma' itu cocok dengan sabda Nabi saw, maka sabda Nabi lah yang dipakai, dan seandainya tidak cocok, maka yang dianggap adalah sabda Nabi, ucapan yang lain tidak dipertimbangkan¹.

¹ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 331-332 dan Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat* hal 119

Definisi ijma' di atas memunculkan beragam pemahaman sebagai berikut;

1. Ijma' Khusus Bagi Para Mujtahid

Berpijak pada definisi ijma' di atas, maka dapat disimpulkan pemahaman bahwa ijma' terkhusus bagi para mujtahid. Hal ini disepakati keberadaannya, sehingga kesepakatan selain mujtahid, tidak terhitung sebagai kesepakatan yang sah. Kemudian apakah persetujuan orang awam kepada para mujtahid perlu dipertimbangkan?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *Ashab*, tidak dipertimbangkan.
2. Pendapat kedua, persetujuan orang awam kepada para mujtahid perlu dipertimbangkan secara mutlak, baik dalam masalah *masyhur* (dikenal luas) atau *khafiy* (rumit).
3. Pendapat ketiga, dipertimbangkan dalam perkara *masyhur* saja, bukan perkara *khafiy* (rumit), seperti ilmu fiqh yang tergolong sulit.

Menurut pendapat kedua dan ketiga, maksud dipertimbangkannya persetujuan orang awam adalah bahwasanya klaim adanya kesepakatan umat tidak bisa dibenarkan manakala persetujuan orang awam tidak ada. Bukan dalam arti bahwa penetapan ijma' sebagai hujjah membutuhkan persetujuan orang awam. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Amidi, dimana beliau menyatakan penetapan ijma' sebagai hujjah membutuhkan persetujuan orang awam, dengan bukti adanya pemilahan antara perkara *masyhur* dan *khafi*.

Kemudian silang pendapat juga terjadi mengenai dipertimbangkannya persetujuan pakar ushul yang bukan ahli fiqh kepada para mujtahid.

1. Pendapat *Shahib*, tidak dipertimbangkan. Karena pakar ushul dalam hal ini berstatus awam.
2. Pendapat kedua, dipertimbangkan persetujuan pakar ushul yang bukan ahli fiqh dalam masalah-masalah *furu'*. Karena penggalian *furu'* tergantung pada ushul.
3. Pendapat ketiga, dipertimbangkan persetujuan pakar ushul yang bukan pakar fiqh. Namun pakar fiqh yang bukan pakar ushul tidak dipertimbangkan. Karena pakar ushul lebih mendekati esensi ijtihad dan penggalian hukum dari sumbernya. Namun hal ini disangkal, bahwa pakar fiqh lebih faham mengenai hukum-hukum yang disepakati dan yang diperselisihkan².

² Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol II hal 345-346

2. Ijma' Khusus Bagi Muslimin Dan Orang Adil

Ijma' dalam hal ini terkhusus bagi kaum muslimin, karena islam merupakan syarat dari ijthad yang dicuplik dari definisinya. Hal ini mengecualikan orang kafir, baik yang mengakui kekafirannya, atau tidak, yakni mereka yang dihukumi kafir sebab *bid'ab*-nya. Maka sepakat atau tidaknya mereka tidak terhitung. Sedangkan mereka yang tidak dihukumi kafir sebab *bid'ab*-nya, maka menurut sebagian pendapat, ijma' tidak sah tanpa keikutsertaan mereka, karena mereka tercakup dalam pengertian umat Muhammad SAW. Pendapat lain menyatakan, ijma' sah tanpa keikutsertaan mereka.

Imam Az-Zarkasyi mengatakan, manakala ijma' terkait dengan perkara dunia, ada kemungkinan pelakunya tidak terkhusus bagi kaum muslimin.

Definisi tersebut juga menyimpulkan pemahaman, bahwa *ijma'* terkhusus bagi orang-orang adil, jika sifat adil menjadi rukun dalam ijthad. Dan tidak terkhusus bagi orang-orang adil, jika sifat adil tidak menjadi rukun ijthad, dimana ini adalah pendapat *shabih*. Mengenai dipertimbangkannya persetujuan orang fasik, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *shabih*, dipertimbangkan. Hal ini mengacu pada pendapat *shabih* di atas, bahwa sifat adil tidak menjadi rukun ijthad.
2. Pendapat kedua, tidak dipertimbangkan. Mengacu pada pendapat bahwa sifat adil menjadi rukun ijthad.
3. Pendapat ketiga, persetujuan orang fasik dipertimbangkan untuk hak pribadinya, bukan untuk orang lain. Sehingga kesepakatan orang-orang adil menjadi hujjah baginya, manakala dia menyetujui.
4. Pendapat keempat, dipertimbangkan apabila orang fasik tersebut menjelaskan dasar pengambilan dalilnya. Karena jika dasar pengambilan dalil tidak dia jelaskan, maka tidak tertutup kemungkinan dia bicara tanpa dasar dalil³.

3. Pelaku Ijma' Adalah Seluruh Mujtahid

Mengenai pelaku, ijma' harus dilakukan seluruh mujtahid. Hal ini adalah pendapat jumbuh. Dan termasuk dalam pengertian ijma' adalah kesepakatan dua orang mujtahid yang hidup dalam suatu masa, dan tidak ada mujtahid lain yang hidup pada saat itu. Namun

³ *Ibid*, hal. 346

apabila yang tersisa hanya seorang mujtahid, maka perkataannya tidak disebut ijma'. Karena kesepakatan hanya bisa dicapai oleh dua orang atau lebih.

Selanjutnya ulama berselisih pendapat mempersoalkan manakala sebagian mujtahid menentang kesepakatan.

1. Pendapat *shahih*, didukung Jumah, penentangan sebagian mujtahid, meskipun hanya satu orang, menjadikan ijma' rusak dan tidak sah.
2. Pendapat kedua, penentangan dua orang dapat merusak ijma'.
3. Pendapat ketiga, penentangan tiga orang dapat merusak ijma'.
4. Pendapat keempat, penentangan orang sejumlah batas *mutawatir* dapat merusak ijma'.
5. Pendapat kelima, penentangan minoritas terhadap mayoritas tidak merusak ijma'. Diriwayatkan Imam Al-Baidhawi.
6. Pendapat keenam, penentangan seseorang yang di dalam madzhabnya terbuka peluang ijtihad dapat merusak ijma'. Seperti pendapat Imam Ibn Abbas tentang tidak adanya 'aul dalam pembagian waris. Namun jika tidak terbuka peluang ijtihad, maka tidak merusak ijma'. Seperti pendapat Imam Ibn Abbas tentang riba *fadh*l dan *mut'ah*.
7. Pendapat ketujuh, penentangan seseorang dalam masalah ushuluddin atau akidah dapat merusak ijma'. Karena wilayah ini berbahaya, tidak seperti masalah lainnya.
8. Pendapat kedelapan, kesepakatan yang ditentang sebagian orang bukanlah dinamakan ijma', akan tetapi dapat dijadikan hujjah. Pendapat lain, disebut ijma', namun tidak bisa dijadikan hujjah⁴.

4. Ijma' Bukan Hanya Milik Shahabat

Berikutnya, ijma tidak tertentu bagi shahabat. Karena istilah mujtahid umat dalam satu masa, mencakup selain shahabat. Kalangan Dzahiriyah berbeda pendapat, menurut mereka ijma' tertentu bagi shahabat, karena kurun selain mereka jumlah mujtahid sudah sangat banyak, sampai tidak terbatas, sehingga sangat tidak mungkin mereka menyepakati suatu persoalan.

5. Ijma' Semasa Hidup Nabi Saw

Disimpulkan pula bahwa ijma tidak sah terjadi semasa hidup Nabi SAW. Dikarenakan seandainya Nabi SAW menyampaikan hukum yang sama dengan hasil ijma', maka justru hujjah yang terpakai

⁴ *Ibid*, hal. 347

adalah sabda Beliau. Dan jika tidak sama dengan hasil ijma', maka ucapan mereka, tanpa persetujuan Nabi SAW tidak terpakai.

6. Posisi Tabi'in Saat Ijma' Shahabat

Manakala shahabat menyepakati sesuatu, dan pada saat itu terdapat seorang *tabi'in* yang pakar berijtihad, maka *tabi'in* tersebut diperhitungkan bersama shahabat. Karena *tabi'in* dalam hal ini tergolong mujtahid umat dalam suatu masa. Namun apabila *tabi'in* menjadi mujtahid setelah adanya kesepakatan shahabat, maka perbedaan pendapat yang terjadi seperti dalam masalah syarat habisnya pelaku ijma' satu masa. Apabila habisnya pelaku ijma' satu masa disyaratkan, maka pendapat *tabi'in* diperhitungkan. Jika tidak disyaratkan, sebagaimana pendapat shahih, maka tidak diperhitungkan⁵.

وَإِجْمَاعُ كُلِّ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَأَهْلِ
الْبَيْتِ وَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَالشَّيْخِينَ
وَأَهْلِ الْحَرَمَيْنِ وَأَهْلِ الْمِصْرَيْنِ الْكُوفَةِ
وَالْبَصْرَةِ غَيْرِ حُجَّةٍ وَإِنَّ الْمَنْقُولَ
بِالْأَحَادِ حُجَّةٌ وَهُوَ الصَّحِيحُ فِي الْكُلِّ

Dan bahwasanya ijma' yang dilakukan masing-masing dari penduduk Madinah, Ahli Bait, Khalifah empat, Abu Bakar ra dan Umar ra, penduduk Makkah-Madinah, dan penduduk dua kota, Bashrah-Kuffah bukanlah hujjah. Juga bahwa ijma' yang dinukil secara ahad adalah hujjah. Dan semua ini adalah pendapat Shahih.

7. Ijma' Kelompok

Menurut pendapat shahih, ijma' yang dilakukan masing-masing dari penduduk Madinah, Ahli Bait Nabi, yakni Fathimah RA, Ali RA, Hasan RA, dan Husain RA, Khalifah empat, Abu Bakar RA, Umar RA, Utsman RA dan Ali RA, Syaihani (Abu Bakar RA dan Umar RA), penduduk Makkah-Madinah, dan penduduk Bashrah-Kuffah, semua bukanlah hujjah. Karena yang terjadi dalam hal ini adalah kesepakatan sebagian mujtahid umat, bukan seluruhnya.

Menurut pendapat lain, termasuk hujjah. Dengan dalil sebagai berikut;

1) Ijma' penduduk Madinah;

إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي حَبَّتِهَا وَيَنْصَعُ طَبَّهَا

"Sesungguhnya Madinah diumpamakan seperti bembusan alat peniup tukang besi, menghilangkan keburukan penduduknya dan memurnikan kebaikannya".

⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 178

Kesalahan (dalam bersepakat) adalah bagian dari keburukan, dimana hal ini telah dihilangkan dari penduduk Madinah.

2) Ijma' Ahli Bait

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahli bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya"

Kesalahan (dalam bersepakat) adalah bagian dari dosa, dimana hal ini telah dihilangkan dari ahli bait.

3) Ijma' Khalifah empat

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَصُوا عَلَيْهَا بِالتَّوَّاجِدِ

"Berpeganglah pada sunnahku dan sunnah khalifah ar-rasyidin yang mendapatkan petunjuk kebenaran setelahku. Berpeganglah dengan sunnah itu dan gigitlah dengan gigi taringmu (tegukkan dengan sungguh-sungguh)"

Nabi SAW menganjurkan untuk mengikuti mereka, maka semestinya dari mereka tidak akan muncul kesalahan (dalam bersepakat).

4) Ijma' Syaikhani

اِقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ

"Ikutilah dua orang sepeninggalku, Abu Bakar dan Umar"

Nabi SAW menganjurkan untuk mentaati mereka berdua, maka semestinya dari mereka tidak akan muncul kesalahan (dalam bersepakat).

5) Ijma' penduduk Makkah-Madinah

Karena ijma' yang dimaksud adalah ijma' shahabat, dimana domisili mereka ada di Makkah – Madinah.

6) Ijma' penduduk Bashrah-Kuffah

Karena para shahabat, setelah berdomisili di Makkah–Madinah, mereka menyebar di Kuffah dan Bashrah.

8. Penukilan Ijma' Secara Ahad

Menurut pendapat shahih, ijma' yang dinukil secara ahad adalah hujjah. Karena hal ini tercakup dalam definisi ijma'. Menurut pendapat lain, bukan hujjah, karena ijma' bersifat *qath'iy*, sehingga tidak bisa berdasarkan *khobar ahad*⁶.

⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 180

وَأَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عَدَدُ النَّوَائِرِ
وَخَالَفَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَأَنَّهُ لَوْ لَمْ
يَكُنْ إِلَّا وَاحِدٌ لَمْ يُحْتَجَّ بِهِ وَهُوَ
الْمُخْتَارُ

وَأَنَّ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ لَا يُشْتَرَطُ
وَخَالَفَ أَحْمَدُ وَابْنُ قُورَيْبٍ وَسَلِيمٌ
فَشَرَطُوا انْقِرَاضَ كُلِّهِمْ أَوْ
غَالِبِهِمْ أَوْ عُلَمَائِهِمْ أَقْوَالَ
اعْتِبَارِ الْعَامِّيِّ وَالنَّادِرِ وَقِيلَ
يُشْتَرَطُ الْإِنْقِرَاضُ فِي السُّكُوتِ
وَقِيلَ إِنْ كَانَ فِيهِ مَهْلَةٌ وَقِيلَ
إِنْ بَقِيَ مِنْهُمْ كَثِيرٌ

Difahami juga bahwa tidak disyaratkan pelaku ijma' mencapai jumlah mutawatir, dalam hal ini Imam Haramain berbeda pendapat. Dan bahwa seandainya pada satu masa tidak ada selain satu mujtahid, maka dia tidak bisa dijadikan hujjah. Dan pendapat tersebut adalah yang dipilih.

Difahami juga bahwa habisnya pelaku ijma' pada satu masa tidak menjadi syarat sahnya ijma'. Imam Ahmad, Ibn Fauraq dan Salim (Ar-Razi) berbeda pendapat, mereka mensyaratkan habisnya seluruh pelaku ijma' dalam satu masa, atau mayoritas pelaku ijma', atau ulama'nya, dalam hal ini terdapat beberapa pendapat sebagaimana dalam masalah memperhitungkan orang awam dan segelintir orang. Pendapat lain habisnya pelaku ijma' disyaratkan dalam ijma' *sukuti*. Pendapat berbeda, disyaratkan apabila dalam masalah yang disepakati terdapat tenggang waktu (toleransi). Versi lain, disyaratkan apabila dari pelaku ijma' banyak yang masih tersisa.

9. Syarat Mutawatir Bagi Pelaku Ijma'

Dalam ijma' tidak disyaratkan pelaku ijma' mencapai jumlah mutawatir, karena kriteria mujtahid umat dapat tercapai dengan jumlah yang belum mencapai mutawatir. Imam Haramain berpendapat, jumlah mutawatir tetap disyaratkan, memandang kebiasaan umumnya.

10. Satu Masa Hanya Ada Satu Mujtahid

Selanjutnya dapat difahami bahwa seandainya pada satu masa hanya satu mujtahid, maka dia tidak bisa dijadikan hujjah. Karena kesepakatan mujtahid umat minimal dilakukan dua orang. Pendapat ini adalah yang dipilih. Pendapat kedua, satu orang dapat dijadikan hujjah, meskipun tidak disebut ijma', karena ijthad menjadi terfokus pada orang tersebut.

11. Syarat Inqiradh Al-Ashr

Habisnya pelaku ijma' pada satu masa (*inqiradh al-ashr*), dalam arti meninggalnya semua pelaku ijma' pada satu masa, tidak menjadi syarat sahnya ijma'. Karena definisi ijma' sudah tercapai, meskipun pelaku ijma' dan orang-orang yang semasa masih hidup.

Pendapat kedua, disampaikan Imam Ahmad, Ibn Fauraq dan Salim Ar-Razi, bahwa habisnya seluruh pelaku ijma' dalam satu masa menjadi syarat. Karena bisa jadi sebagian pelaku ijma' di kemudian hari mempunyai ijtihad berbeda dengan apa yang telah disepakati, sehingga dia wajib menarik diri dari kesepakatan (ijma') pertama. Namun hal ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa menarik diri dari kesepakatan tidak diperkenankan, karena telah terwujudnya ijma'. Mengikuti versi yang mensyaratkan habisnya pelaku ijma', apakah yang dimaksud mayoritas pelaku ijma', atau ulama'nya, dalam hal ini terdapat silang pendapat sebagaimana dalam masalah memperhitungkan orang awam dan segelintir orang terdahulu.

Pendapat ketiga, habisnya pelaku ijma' disyaratkan dalam ijma' *sukuti*. Karena kualitas *sukuti* dinilai lemah dibanding *qauli*.

Pendapat keempat, disyaratkan apabila dalam masalah yang disepakati terdapat tenggang waktu, dalam arti seandainya terlanjur terjadi memungkinkan untuk direvisi, seperti ijma' memutuskan Zaid wajib melunasi hutang pada Umar. Lain halnya jika masalah yang disepakati tidak terdapat tenggang waktu, seperti vonis dihukum bunuh bagi seorang pembunuh. Karena dalam masalah semacam ini, kesepakatan terjadi setelah memaksimalkan ijtihad (*nadhar*).

Pendapat kelima, disyaratkan apabila dari pelaku ijma' banyak yang masih tersisa. Beda halnya jika hanya sedikit yang masih tersisa, maka tidak perlu diperhitungkan⁷.

وَأَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ تَمَادِي الزَّمَنِ
وَشَرْطُهُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي الظَّنِّيِّ
وَأَنَّ إِجْمَاعَ السَّابِقِينَ عَيْرُ حُجَّةٍ
وَهُوَ الْأَصَحُّ وَأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ عَنْ
قِيَاسٍ خِلَافًا لِمَانِعِ جَوَازِ ذَلِكَ أَوْ
وُقُوعِهِ مُظْلَقًا أَوْ فِي الْحَقِّيِّ

Difahami dari ta'rif, bahwa tidak disyaratkan rentang waktu pasca ijma'. Imam Haramain dalam hal ini mensyaratkan adanya rentang waktu dalam ijma' *dzanniy*. Dan bahwasanya ijma' dari umat-umat terdahulu bukanlah hujjah, dan ini adalah pendapat Ashah. Difahami juga bahwa ijma' terkadang terjadi atas sebuah qiyas, berbeda dengan pendapat yang menolak diperbolehkannya ijma' atas qiyas, atau menolak terjadinya ijma' atas qiyas secara mutlak, atau dalam qiyas *kehafiy* saja.

12. Rentang Waktu Pasca Ijma'

Untuk mengesahkan ijma', tidak disyaratkan adanya rentang waktu pasca ijma'. Karena definisi ijma' sudah tercapai, meskipun tidak ada

⁷ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 216

rentang waktu, seperti halnya setelah ijma' tercetus, para pelaku ijma' meninggalkan seluruhnya sebab tertimpa reruntuhan. Pendapat kedua, disampaikan Imam Haramain, bahwa adanya rentang waktu pasca ijma' disyaratkan dalam ijma' *dhanni*, agar pendapat menjadi tetap.

13. Ijma' Umat Terdahulu

Menurut Ashah, ijma' dari umat-umat terdahulu bukanlah hujjah. Karena dalil yang menjelaskan ijma' sebagai hujjah, terkhusus umat Muhammad SAW. Pendapat kedua, dapat dijadikan hujjah. Hal ini berpijak bahwa syariat umat-umat terdahulu merupakan syariat bagi kita (umat Muhammad SAW).

14. Ijma' Atas Obyek Qiyas

Ijma' terkadang terjadi atas sebuah qiyas, karena ijtihad yang dicuplik dari definisi ijma' harus memiliki sandaran, sedangkan qiyas merupakan salah satu dari sandarannya. Pendapat kedua, menolak diperbolehkannya ijma' atas obyek qiyas. Pendapat ketiga, menolak eksistensi (*wuqu'*) ijma' atas obyek qiyas secara mutlak. Pendapat keempat, menolak terjadinya ijma' atas obyek qiyas dalam qiyas *khafiy* saja, tidak dalam qiyas *jali*. Dasar pemikiran mereka yang menolak, secara umum didasarkan atas pertimbangan bahwa kerana qiyas mayoritas bersifat *dhanni*, maka boleh ditentang berdasarkan dalil yang lebih kuat, sehingga manakala ijma' atas obyek qiyas diperbolehkan, akan berakibat bolehnya menentang ijma'. Namun alasan ini disangkal, bahwa menentang qiyas diperbolehkan, selama ketetapanannya belum disepakati (ada ijma'). Realitanya, ulama telah sepakat mengharamkan lemak babi, yang status hukum haramnya di-qiyas-kan pada dagingnya. Dan sepakat membuang (tidak memakai) minyak yang kemasukan bangkai tikus, dimana status hukumnya di-qiyas-kan dengan minyak samin⁸.

وَأَنَّ اتِّفَاقَهُمْ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ
قَبْلَ اسْتِقْرَارِ الْخِلَافِ جَائِزٌ وَلَوْ
مِنَ الْحَادِثِ بَعْدَهُمْ وَأَمَّا بَعْدَهُ
مِنْهُمْ فَمَنْعَهُ الْإِمَامُ وَجَوَزَ
الْأَمِيدِيُّ مُطْلَقًا وَقِيلَ إِلَّا أَنْ

(Dapat difahami), bahwa kesepakatan para mujtahid atas salah satu dari dua pendapat, sebelum khilafiyah di antara mereka tetap, adalah diperbolehkan, meskipun dari orang-orang baru setelahnya. Dan kesepakatan yang terjadi setelah tetapnya khilaf dari mereka, maka Imam Ar-Razi melarangnya, dan Imam Al-Amidi memperbolehkannya secara mutlak. Pendapat lain, boleh kecuali pijakan mereka

⁸ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 217

يَكُونُ مُسْتَنْدُهُمْ قَاطِعًا وَأَمَّا
 مِنْ غَيْرِهِمْ فَالْأَصْحَحُ مُمْتَنِعٌ إِنْ
 طَالَ الزَّمَانُ وَالْتَمَسَكَ بِأَقْلٍ مَا
 قِيلَ حَقٌّ

berupa dalil *qath'i*. Sedangkan kesepakatan dari selain mereka, maka pendapat Ashah hal tersebut terlarang apabila rentang waktu tetapnya khilaf lama. (Dan bisa difahami) bahwa berpedoman pada batas minimal dari beberapa versi adalah kebenaran.

15. Bersepakat Sebelum Dan Sesudah Tetapnya Khilaf

Kesepakatan para mujtahid atas salah satu dari dua pendapat, sebelum khilafiyah di antara mereka tetap (*istiqrar*), sebab pendeknya waktu antara khilafiyah dan kesepakatan, adalah diperbolehkan. Meskipun dari orang-orang baru setelahnya, apabila mereka semua meninggal dunia. Karena hal tersebut masih tercakup dalam definisi *ijma'*. Pertimbangan yang mendasari bolehnya hal tersebut terjadi adalah adanya kemungkinan setelah berbeda pendapat, kemudian muncul sandaran yang jelas, hingga akhirnya mereka bersepakat. Sejarah membuktikan, shahabat bersepakat mengebumikan Nabi SAW di rumah 'Aisyah RA, setelah mereka berbeda pendapat (*khilaf*), namun sebelum *khilaf* tersebut tetap. Sedangkan *ijma'* yang terjadi setelah *khilafiyah* tetap, ulama berselisih pendapat;

- 1) Imam Ar-Razi memperbolehkan secara mutlak⁹.
- 2) Imam Al-Amidi melarang secara mutlak¹⁰. Karena tetapnya khilaf bisa diartikan sepakat memperbolehkan pengambilan salah satu dari pendapat yang ada dengan cara ijtihad atau taqlid, sehingga setelahnya tidak dibenarkan terjadinya kesepakatan atas salah satunya.
- 3) Pendapat lain, boleh kecuali pijakan mereka berupa dalil *qath'i*. Karena jika dalil *qath'iy*, dikhawatirkan akan mengabaikan keberadaannya.

Sedangkan *ijma'* yang terjadi dari selain mereka yang berselisih pendapat, setelah *khilafiyah* tetap, maka ada tiga pendapat.

- 1) Pendapat Ashah, hal tersebut terlarang apabila rentang waktu tetapnya khilaf lama. Karena dengan rentang waktu yang lama,

⁹ Silang pendapat ini terjadi jika mengacu pada tidak disyaratkannya *inqiradh al-'ashri*. Jika mengacu pada versi yang mensyaratkannya, maka secara pasti kesepakatan setelah *khilafiyah* tetap diperbolehkan.

¹⁰ Redaksi yang ditulis pengarang tentang pemilik pendapat menurut Imam Jalal Ad-Din Al-Mahali terbalik, karena yang sebenarnya Imam Ar-Razi memperbolehkan, Imam Al-Amidi melarang.

seandainya ditemukan aspek kekurangan yang akan berakibat penganuliran *khilaf*, pastilah hal itu nampak bagi mereka yang berselisih pendapat. Lain halnya jika rentang waktunya pendek, kadang aspek tersebut tidak nampak oleh mereka, namun justru nampak oleh orang lain.

- 2) Pendapat kedua, hal tersebut diperbolehkan secara mutlak. Karena bisa jadi selain mereka yang berselisih pendapat menemukan kejelasan penganuliran *khilaf*.

16. Berpedoman Pada Batas Minimal

Dapat difahami dari definisi *ijma'*, bahwa berpedoman pada batas minimal dari beberapa versi adalah kebenaran. Karena hal itu berpedoman pada sesuatu yang disepakati, didukung bahwa hukum asal dari perkara yang melebihi batas minimal adalah tidak wajib. Contoh, ulama berbeda pendapat tentang *diyath* kafir *dzimmi* yang dibebankan bagi pembunuhnya. Satu pendapat, seperti *diyath* seorang muslim, pendapat lain, seperti separo *diyath* seorang muslim, versi lain, seperti sepertiganya. Di sini Imam As-Syafi'i mengambil sepertiga, karena sepertiga adalah angka yang disepakati kewajibannya. Beliau juga meniadakan kewajiban membayar *diyath* lebih dari sepertiga dengan menggunakan hukum asal. Namun apabila ditemukan dalil atas kewajiban perkara yang lebih banyak, maka dalil tersebut harus diambil. Contoh, basuhan atas jilatan anjing, satu pendapat mengatakan tiga kali, versi lain menyatakan tujuh kali. Hanya saja dalam HR. Bukhari-Muslim ditemukan dalil bahwa basuhannya adalah tujuh, maka tujuh basuhan yang diambil sebagai hukum¹¹.

<p>أَمَّا السُّكُوتِيُّ فَتَالِهُمَا حُجَّةٌ لَا إِجْمَاعٌ وَرَابِعُهَا بِشَرْطِ الْإِنْقِرَاضِ وَقَالَ ابْنُ أَبِي هُرَيْرَةَ إِنْ كَانَ فُتْيَا وَأَبُو إِسْحَاقَ الْمُرُوزِيَّ عَكَسَهُ وَقَوْمٌ إِنْ وَقَعَ فِيهَا يَفُوتُ اسْتِدْرَاكُهُ وَقَوْمٌ فِي عَصْرِ</p>	<p><i>Ijma'</i> sukuti, menurut pendapat ketiga adalah hujjah, bukan <i>ijma'</i>. Pendapat keempat, menyatakan hujjah dengan syarat habisnya pelaku <i>ijma'</i>. Imam Ibnu Abi Hurairah mengatakan, menjadi hujjah apabila berbentuk fatwa (bukan hukum). Imam Abu Ishaq Al-Marwazi mengatakan sebaliknya (apabila berbentuk hukum, bukan fatwa). Segolongan ulama mengatakan, menjadi hujjah apabila terjadi dalam masalah yang hilang kesempatan menggantinya. Golongan lain mengatakan, menjadi hujjah di masa shahabat, dan</p>
---	---

¹¹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 218-221

الصَّحَابَةَ وَقَوْمٌ إِنْ كَانَ السَّاكُوتُونَ
 أَقْلَ وَالصَّحِيحُ حُجَّةٌ وَفِي تَسْمِيَّتِهِ
 إِجْمَاعًا خِلَافَ لَفْظِيٍّ وَفِي كَوْنِهِ
 إِجْمَاعًا تَرَدُّدُ مَتَارُهُ أَنَّ السُّكُوتَ
 الْمَجْرَدَ عَنْ أَمَارَةٍ رِضًا وَسُخْطٍ
 مَعَ بُلُوغِ الْكُلِّ وَمُضِيِّ مُهَلَّةِ
 النَّظَرِ عَادَةً عَنْ مَسْأَلَةِ اجْتِهَادِيَّةِ
 تَكْلِيفِيَّةِ هَلْ يَغْلِبُ ظَنُّ
 الْمُؤَافَقَةِ وَكَذَا الْخِلَافِ فِيمَا لَمْ
 يَنْتَشِرْ

sekelompok ulama lain mengatakan, menjadi hujjah, apabila orang-orang yang diam lebih sedikit. Menurut pendapat shahih, ijma' sukuti merupakan hujjah secara mutlak. Dalam hal penamaannya sebagai ijma', terdapat perbedaan lafdzi. Dan dalam keberadaannya sebagai ijma' hakiki, terdapat tarik ulur pendapat. Dimana pemicunya adalah bahwa diam atas sebuah masalah taklifi-ijtihadi yang tidak disertai tanda-tanda setuju dan tidak setuju, disertai sampainya sebuah masalah pada masing-masing mujtahid, dan lewatnya rentang waktu untuk menganalisa, apakah dalam hal ini dugaan menyetujui (dari mereka yang diam) menjadi kuat?. Juga terdapat perbedaan pendapat dalam masalah yang tidak tersebar luas.

IJMA' SUKUTI DAN SYARATNYA

Mengenai pendefinisian ijma' *sukuti*, pakar ushul memiliki beragam bahasa. Menurut Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

أَنْ يَقُولَ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْعُضْرِ الْوَاحِدِ قَوْلًا فِي مَسْأَلَةٍ وَيَسْكُتُ الْبَاقُونَ
 بَعْدَ إِظْلَاعِهِمْ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ

"Sebagian mujtahid dalam suatu masa menyampaikan sebuah pendapat terkait sebuah kasus. Sementara para mujtahid yang lain memilih untuk diam, setelah mengetahuinya, tanpa adanya indikasi pengingkaran".¹²

Definisi lain mengatakan,

أَنْ يَقُولَ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ حُكْمًا وَيَسْكُتُ الْبَاقُونَ عَنْهُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِهِ

"Sebagian dari mujtahid menyampaikan hukum, sedangkan mujtahid yang lain memilih diam, setelah mengetahui keputusan tersebut".

Mengenai status kehujjahan dan penyebutannya sebagai ijma', terdapat beraneka ragam versi:

1. Bukan sebagai hujjah dan bukan pula sebagai ijma' dikarenakan sikap diam belum tentu mengamini atas pendapat yang dilontarkan. Akan tetapi, dibalik sikap diam terdapat berbagai kemungkinan, adakalanya karena rasa segan atau masih ragu atas pendapat yang dilontarkan. Pendapat ini disandarkan pada Imam As-Syafi'i

¹² DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* vol II hal. 526

berdasarkan ucapan beliau yang populer ;

لَا يُنْسَبُ لِلسَّائِطِ قَوْلٌ

“sebuah pendapat tidak bisa di nisbatkan pada sikap diam”

2. Sebagai hujjah sekaligus ijma'. Karena secara adat sikap diam para ulama dapat diasumsikan sebagai bentuk persetujuan mereka atas pendapat yang dilontarkan.
3. Sebagai hujjah, bukan sebagai ijma'. Karena kemutlakan nama ijma' terkhusus pada bentuk ijma' yang dipastikan mufakatnya saja, meskipun menurut pendapat ini ijma' *sukuti* termasuk ijma' hakiki.
4. Sebagai hujjah dengan syarat para mujtahid pelaku ijma' baik yang berpendapat maupun yang diam pada kurun tersebut semuanya telah meninggal. Karena dengan meninggalnya mereka, ketetapan produk ijma' tidak mungkin terjadi revisi dan penentangan.
5. Imam Ibnu Abi Hurairah mengatakan, menjadi hujjah apabila berbentuk fatwa, bukan putusan hakim. Karena dalam fatwa ada peluang bagi mujtahid lain untuk menganalisisnya, sehingga mereka dapat menolak pendapat tersebut, manakala mereka merasa tidak selaras dengan pola pikirnya. Dengan demikian, dapat diartikan bahwa diamnya mereka mencerminkan sikap mufakat (setuju) atas fatwa yang dilontarkan. Berbeda dengan sebuah keputusan hakim yang bersifat absolut.
6. Imam Abu Ishaq Al-Marwazi mengatakan sebaliknya, dalam arti menjadi hujjah apabila berbentuk hukum, bukan fatwa.
7. Segolongan ulama mengatakan, menjadi hujjah apabila terjadi dalam masalah yang hilang kesempatan menggantinya. Seperti, kasus *qishas* (mengalirkan darah) dan sahnya nikah (penghalalan farji). Karena kasus tersebut penuh resiko, sehingga ulama tidak akan diam, kecuali jika mereka tidak setuju.
8. Menjadi hujjah di masa shahabat.
9. Menjadi hujjah, apabila para mujtahid yang diam jumlahnya lebih sedikit dibanding mujtahid yang berkomentar. Karena mempertimbangkan kelompok mayoritas. Pendapat ini dimunculkan oleh kelompok yang berpendapat bahwa penentangan minoritas tidak dapat mempengaruhi keputusan yang telah ditetapkan oleh mayoritas.
10. Sebagai hujjah secara mutlak. Pendapat ini merupakan pendapat shahih¹³.

¹³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 186-187

KHILAF PENAMAAN IJMA' SUKUTI

Mengenai penamaan ijma' *sukuti* sebagai ijma', ada silang pendapat yang sebenarnya sekedar perbedaan lafdzi.

1. Tidak disebut ijma', karena kemutlakan nama ijma' terkhusus pada bentuk ijma' yang dipastikan mufakatnya saja. Sebagaimana pendapat ketiga di atas.
2. Disebut ijma', karena nama ijma' mencakup ijma' *sukuti*. Sebagaimana pendapat kedua di atas.

Kemudian tentang keberadaan ijma' *sukuti* sebagai ijma' hakiki, terdapat tarik ulur pendapat. Dimana pemicunya adalah bahwa diam atas sebuah masalah taklifi-ijtihadi, dengan tidak disertai tanda setuju dan tidak setuju, disertai sampainya sebuah masalah pada masing-masing mujtahid, dan lewatnya rentang waktu untuk menganalisa, apakah dalam hal ini dugaan menyetujui (dari mereka yang diam) menjadi kuat?

1. *Pendapat pertama*, benar, memandang kebiasaan umum dalam model semacam itu, sehingga disebut ijma' hakiki, karena tercakup dalam definisi ijma'.
2. *Pendapat kedua*, tidak, sehingga tidak disebut ijma' hakiki, dan tidak dapat dijadikan hujjah.

Pakar ushul juga berselisih pendapat mengenai sebuah pendapat yang dilontarkan sebagian mujtahid, dimana keberadaan informasinya belum sampai pada seluruh mujtahid dan juga belum diketahui adanya mujtahid yang menentanginya.

1. *Pendapat pertama*, merupakan hujjah, karena tidak nampak adanya penentangan.
2. *Pendapat kedua*, bukan merupakan hujjah. Karena ada kemungkinan mereka yang tidak mendengar tidak masuk dalam ranah khilaf. Dan seumpama masuk dalam ranah khilaf, komentar mereka berbeda dengan yang sudah ada.¹⁴

وَأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ فِي دُنْيَوِيٍّ وَدِينِيٍّ
وَعَقْلِيٍّ لَا تَتَوَقَّفُ صِحَّتُهُ عَلَيْهِ
وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ إِمَامٌ مَّعْصُومٌ وَلَا
بَدَلٌ لَهُ مِنْ مُسْتَنَدٍ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ

Difahami juga bahwa ijma' adakalanya terjadi dalam masalah duniawi, diniy (agama) dan 'aqliy (akal) yang keabsahan ijma' tidak tergantung padanya.

Dalam ijma' tidak disyaratkan adanya imam ma'shum. Dan ijma' harus memiliki landasan

¹⁴ *Ibid*, hal. 187-193

لِقَيْدِ الْإِجْتِهَادِ مَعْنَى وَهُوَ الدليل, karena jika tidak demikian, maka catatan ijihad yang ada dalam definisi tidak berarti. Dan hal tersebut adalah pendapat shahih.

BENTUK-BENTUK IJMA'

Ijma' kadang terjadi dalam urusan duniawi, seperti mengatur strategi pasukan perang, siasat peperangan dan mengatur kemakmuran masyarakat. Terjadi juga dalam permasalahan agama, seperti shalat dan zakat, serta terjadi dalam seputar permasalahan logika, seperti alam semesta adalah baru.

Dalam permasalahan logika ini dibedakan dua bagian;

1. Logika yang tidak menjadi penentu kebenaran ijma', seperti alam semesta adalah baru, dan ke-Esa-an Pencipta. Maka boleh berhujjah dengan ijma'.
2. Logika yang menjadi penentu kebenaran ijma', seperti tetapnya Sang Pencipta, dan tetapnya kenabian. Maka tidak bisa dijadikan hujjah, karena akan berakibat terjadinya siklus tanpa ujung (*ad-daur*).¹⁵

IMAM MA'SHUM DALAM IJMA'

Keabsahan ijma tidak disyaratkan adanya seorang imam ma'shum. Berbeda dengan kelompok Rafidhah yang mengharuskan imam ma'shum. Menurut faham mereka, keberadaan imam ma'shum pasti ada sepanjang masa, meskipun keberadaannya tidak diketahui. Dan menurut mereka hujjah berada di tangan imam ma'shum, dan manusia lain hanya sebagai pengikut.¹⁶

SANDARAN DALIL IJMA'

Silang pendapat terjadi mengenai, apakah dalam ijma' harus ada sandaran dalil atau tidak?

1. Pendapat shahih, ijma' harus ada sandaran dalil. Menurut versi ini, dalil sandaran ijma' berfungsi sebagai penyatu ketetapan dari beberapa mujtahid yang pemikirannya beraneka ragam. Demikian ini mengingatkan bahwa definisi ijma' ialah kesepakatan seluruh mujtahid. Dan dianggap muhal menyatukan pemikiran mereka tanpa adanya

¹⁵ *Daur* yang terjadi semisal bahwa kehujjahan ijma' tergantung pada terutusnya Rasul, sedangkan terutusnya Rasul tergantung pada adanya Sang Pencipta, maka menetapkan adanya Sang Pencipta dengan ijma' tidak benar, karena Sang Pencipta sudah lebih dahulu. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 194.

¹⁶ *Ibid*

dalil yang menyatukannya. Di sisi lain, ucapan tentang agama tanpa sandaran, adalah kesalahan murni.

2. Pendapat kedua, ijma' tidak harus ada sandaran dalil. Karena bias jadi ijma' dihasilkan tanpa sandaran, yakni dengan cara para pelaku diberi ilham untuk bersepakat dalam sebuah kebenaran.¹⁷

مَسْأَلَةُ الصَّحِيحِ إِمَّكَانُهُ وَأَنَّهُ
حُجَّةٌ وَأَنَّهُ قَطْعِيٌّ حَيْثُ اتَّفَقَ
الْمُعْتَبَرُونَ لَا حَيْثُ اخْتَلَفُوا
كَالسُّكُوتِيِّ وَمَا نَدَرَ مُخَالَفُهُ وَقَالَ
الإِمَامُ وَالْأَمِيدِيُّ ظَنِّي مُطْلَقًا

Masalah : Menurut pendapat Shahih, ijma' memungkinkan terjadi, dan bahwasanya ijma' adalah hujjah, serta bersifat qath'i apabila mereka yang menyatakan ijma' sebagai hujjah menyepakatinya. Berbeda halnya apabila mereka berselisih pendapat, seperti ijma' *sukuti* dan ijma' yang penentangannya minoritas. Imam Ar-Razi dan Al-Amidi mengatakan bahwa ijma' bersifat *dzanniy* secara mutlak.

BERHUJAH DAN KEMUNGKINAN TERJADINYA IJMA'

Ulama berbeda pendapat tentang kemungkinan terjadinya ijma'.

1. Pendapat pertama, ijma' tidak mungkin terjadi secara *adat*. Hal ini di-*qiyas*-kan (disamakan) dengan tercegahnya ijma' untuk makan satu macam makanan, mengucapkan satu kalimat, di satu waktu. Namun hal ini disangkal, bahwa *qiyas* di atas tidak ada faktor yang mempertemukan (*al-jami'*) para pelaku untuk melakukan hal tersebut bersamaan, karena keinginan dan faktor pendorong mereka berbeda. Lain halnya dengan hukum *syar'i*, dimana faktor yang mempertemukan mereka adalah dalil yang mereka sepakati ketetapanannya. Argumentasi dasar pendapat kedua ini adalah bahwa wilayah kekuasaan Islam semakin luas, ulama saling berjauhan di beberapa kota. Mayoritas negara yang berbeda-beda tidak saling tersambung informasinya. Di samping itu tingkat kecerdasan, watak, tujuan dan pola pikir berbeda-beda. Meniscayakan terjadinya ijma', ibarat meniscayakan seluruh manusia saat pagi hari duduk bersama, dan makan bersama.
2. Pendapat Shahih, ijma' memungkinkan terjadi secara *adat*. Al-Qadhi mengatakan, manakala kita menyaksikan banyak kelompok orang kafir yang jumlahnya semakin bertambah dari kaum muslimin, mereka berada dalam satu model kesesatan. Jika hal ini bisa terjadi, maka ijma' pemuka agama Islam yang bersifat universal juga memungkinkan terjadi. Bahkan dalam persoalan *furu'*, ulama

¹⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 195

pengikut madzhab Syafi'i banyak menyepakati hukum, meskipun tempat mereka berjauhan, dan tidak saling terhubung¹⁸.

Manakala ijma' kita katakan mungkin terjadi, mengenai status hujjahnya, ulama berbeda pendapat.

1. Ijma' adalah hujjah syar'i, dan wajib diamalkan. Dengan dasar firman Allah SWT;

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء: ١١٥)

"Dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali"

Kandungan ayat ini adalah ancaman mengikuti selain jalan orang-orang beriman, maka mengikuti jalan mereka berupa ucapan dan perbuatan adalah kewajiban. Dengan demikian ijma' adalah hujjah.

2. Ijma' bukan hujjah syar'i, dengan dasar firman Allah SWT;

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (النساء: ٥٩)

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya)"

Dalam ayat ini, saat terjadi perbedaan, Allah SWT membatasi pengembalian penyelesaiannya hanya pada Allah SWT dan Rasul.

Mengacu pada versi bahwa ijma' adalah hujjah, maka mengenai sifat hujjahnya, ulama berbeda pandangan.

1. Pendapat shahih, bersifat *qath'i*, apabila mereka yang menyatakan ijma' sebagai hujjah menyepakatinya sebagai ijma, semisal masing-masing menjelaskan hukum yang sudah disepakati tanpa ada yang terlewati. Hal ini karena secara *adat*, mereka mustahil bersepakat dalam kebohongan. Berbeda halnya yang masih diperdebatkan, seperti ijma' *sukuti*¹⁹ dan ijma' yang penentangannya minoritas.
2. Imam Ar-Razi dan Al-Amidi mengatakan bahwa ijma' bersifat *dzanni* secara mutlak. Karena pelaku ijma' menyatakannya dari hasil dugaan, dimana secara logika mereka masih mungkin bersepakat

¹⁸ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 229

¹⁹ Yang tidak ditemukan tanda-tanda ridha. Jika ditemukan, maka ijma' *sukuti* setingkat dengan ijma' sharih.

bohong. Dan ijma' atas perkara *qath'i* adalah tidak ditemukan realisasinya²⁰.

<p>وَحَرْفُهُ حَرَامٌ فَعَلِمَ تَحْرِيمُ إِحْدَاثِ ثَالِثٍ وَالتَّفْصِيلِ إِنَّ حَرْفَاهُ وَقِيلَ حَارِقَانِ مُطْلَقًا وَأَنَّهُ يَجُوزُ إِحْدَاثُ دَلِيلٍ أَوْ تَأْوِيلٍ أَوْ عَلَّةٍ إِنَّ لَمْ يَخْرُقْ وَقِيلَ لَا</p>	<p>Merusak ijma' hukumnya haram. Sehingga dapat difahami hukumnya haram memunculkan pendapat ketiga dan tafshil apabila keduanya merusak kesepakatan. Pendapat lain, keduanya merupakan perkara yang merusak kesepakatan secara mutlak. Dapat difahami, bahwasanya diperbolehkan memunculkan dalil, <i>ta'wil</i>, atau <i>'illat</i>, apabila tidak merusak apa yang disebutkan sebelumnya. Pendapat lain tidak diperbolehkan secara mutlak.</p>
--	---

MERUSAK IJMA'

Merusak ijma' (*kharq al-ijma'*) dengan cara menentanginya hukumnya adalah haram dan tergolong dosa besar. Karena adanya ancaman bagi mereka yang mengikuti selain jalan orang-orang mukmin dalam ayat di atas (An-Nisa : 115).²¹

MENCETUSKAN QAUl KETIGA DAN TAFSHIL

Berawal dari larangan merusak ijma' di atas, manakala seluruh mujtahid pada suatu masa mengomentari sebuah kasus, kemudian hasilnya mereka menyepakati ada dua pendapat. Apakah boleh membuat versi (pendapat) ketiga (*ihdâts qaul tsâlits*)?. Atau manakala mereka mengomentari dua kasus, dan sepakat tidak memerinci, hanya sebagian menjawab dengan *itsbat* (tetapnya hukum), sebagian yang lain menjawab *nafi* (tidak adanya hukum). Apakah boleh membuat *tafshil* (perincian) baru? Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, haram memunculkan pendapat ketiga (*qaul tsalist*) dan *tafshil*, jika keduanya dapat merusak ketetapan yang telah disepakati oleh seluruh mujtahid sebelumnya.
2. Pendapat kedua, memunculkan pendapat ketiga (*qaul tsalist*) dan *tafshil*, secara mutlak dianggap merusak ketetapan yang telah disepakati oleh seluruh mujtahid sebelumnya. Karena berbeda dalam dua versi mengandung maksud kesepakatan untuk melarang berpindah dari keduanya. Dan tidak memerinci pada dua kasus, mengandung maksud kesepakatan mencegah perincian.

²⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 195

²¹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 233

Contoh versi ketiga (*qaul tsalits*) yang merusak ;

Pendapat yang menyatakan bahwa saudara laki-laki menggugurkan kakek. Pendapat ini merusak kesepakatan di masa shahabat. Karena pada periode itu, shahabat berbeda pendapat dalam dua versi. *Versi pertama*, kakek mendapatkan warisan dan menggugurkan saudara laki-laki. *Versi kedua*, kakek bersama saudara laki-laki mendapat warisan dengan sistem *musyarakah*. Dua versi ini mengandung sebuah kesepakatan bahwa kakek tetap mendapatkan bagian, baik dengan sendirinya atau dengan *musyarakah*. Sehingga, memunculkan pendapat bahwa saudara laki-laki menggugurkan kakek, merusak kesepakatan ini.

Contoh versi ketiga (*qaul tsalits*) yang tidak merusak;

Pendapat yang menyatakan bahwa hewan yang disembelih tanpa membaca basmalah karena unsur lupa, bukan sengaja, halal dimakan. Disampaikan kalangan Hanafiyah. Sebelumnya sudah ada *versi pertama* dari kalangan Syafi'iyah yang mengatakan halal secara mutlak, baik lupa atau sengaja. Dan *versi kedua*, yang mengatakan hewan tersebut haram secara mutlak, baik lupa atau sengaja. Dari sini versi ketiga yang memilah antara lupa dan sengaja, ada kecocokan dengan dua versi yang tidak memilah. Karena versi ketiga tidak menghilangkan sesuatu yang disepakati dua versi yang menyatakan mutlak.

Contoh pentafshilan (*perincian*) yang merusak;

Pendapat yang menyatakan bahwa bibi dari jalur ayah dapat mewaris, bukan bibi dari jalur ibu, atau sebaliknya. Sedangkan sebelumnya ulama berbeda pendapat dalam dua versi tanpa perincian. *Versi pertama*, bibi dari jalur ayah atau ibu mendapat harta peninggalan mayit disaat ahli waris mayit tidak ditemukan sebab keduanya tergolong *dzawil arham*. *Versi kedua*, bibi dari jalur ayah atau ibu tidak mendapat harta peninggalan mayit disaat ahli waris mayit tidak ditemukan, sebab keduanya bukan tergolong *dzawil arham*. Kedua versi ini menyepakati bahwa *'illat* mewaris tidaknya bibi dari jalur ayah atau ibu adalah karena mereka tergolong *dzawil arham* atau tidak. Sehingga pendapat yang memerinci seperti di atas merusak kesepakatan dua versi, karena mengambil *'illat* selain yang disepakati di atas.

Contoh pentafsilan yang tidak merusak;

Pendapat kalangan Syafi'iyah yang menyatakan bahwa zakat diwajibkan pada harta milik anak kecil, dan tidak wajib pada perhiasan yang boleh dipakai. Sebelumnya, *versi pertama* menyatakan wajib zakat pada keduanya. Dan *versi kedua*, tidak wajib zakat pada keduanya. Versi pertama yang

memerinci di atas mencocoki versi yang tidak memerinci dalam sebagian substansi pendapat mereka²².

MEMUNCULKAN DALIL, TA'WIL, ATAU 'ILLAT

Kemudian ulama berselisih pendapat mengenai pemunculan dalil, *ta'wil*, atau *'illat* berbeda dengan apa yang ditetapkan para mujtahid sebelumnya.

1. Pendapat pertama, diperbolehkan apabila tidak merusak dalil, *ta'wil*, atau *'illat* yang sudah ditetapkan. Karena tiga perkara ini dilegalkan terjadi lebih dari satu. Namun apabila merusak, dalam arti para mujtahid sebelumnya telah mengatakan, “tidak ada dalil, *ta'wil*, atau *'illat* selain yang kami sebutkan”, maka tidak diperbolehkan.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena hal ini termasuk selain jalan orang mukmin yang mengikutinya dikenakan ancaman dalam ayat Al-Qur'an. Namun alasan ini disangkal, bahwa ancaman dikenakan untuk jalan yang berlawanan dengan jalan orang beriman, bukan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh orang-orang beriman.

Contoh pemunculan dalil baru; semisal ijma' menyatakan, dalil dari kewajiban niat adalah QS. Al-Bayyinah : 05;

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

“Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama”

Kemudian seorang mujtahid mengatakan bahwa dalil kewajiban niat adalah hadits Nabi SAW;

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“Sesungguhnya keabsahan beberapa amal hanyalah dengan niat”

Contoh pemunculan *ta'wil* baru; semisal ulama sepakat menta'wili hadits Nabi SAW;

وَعَفَّرُوهُ الْقَائِمَةَ بِالتَّرَابِ

“Dan lumurlah wadah itu pad tahap kedelapan dengan debu”

Dengan *ta'wil*, tidak menyepelkan tujuh basuhan dengan menguranginya. Kemudian mujtahid setelahnya memunculkan *ta'wil* baru, bahwa maksudnya adalah debu sebagai alat bersuci manakala membarengi basuhan ketujuh, maka seolah-olah debu tersebut tahap

²² Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 235

kedelapan. Dan *ta'wil* inipun sah dilakukan.

Contoh pemunculan *'illat* baru; semisal ulama sepakat bahwa *'illat* dalam keharaman riba pada gandum adalah sifat makanan pokok. Kemudian mujtahid setelahnya memunculkan *'illat*-nya adalah makanan simpanan²³.

وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ ارْتِدَادُ الْأُمَّةِ سَمْعًا
وَهُوَ الصَّحِيحُ لَا اتِّقَافَهَا عَلَى
جَهْلٍ مَا لَمْ يُكَلَّفْ بِهِ عَلَى
الْأَصَحِّ لِعَدَمِ الْخَطِّاءِ وَفِي انْقِسَامِهَا
فِرْقَتَيْنِ كُلُّ مُخْطِئٍ فِي مَسْأَلَةٍ تَرُدُّ
مَتَارَهُ هَلْ أَخْطَأَتْ

Dan bahwa mustahil secara dalil *naqli* murtadnya umat. Pendapat tersebut adalah yang shahih. Namun tidak mustahil umat bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang tidak ada tuntutan bagi mereka, menurut pendapat *Asbab*. Karena tidak ada kesalahan dalam hal ini. Dalam hal terbaginya umat menjadi dua kelompok, dimana masing-masing melakukan kesalahan dalam sebuah masalah (dari dua masalah), terdapat tarik ulur pendapat ulama. Pemicunya adalah, bahwa apakah umat salah dalam hal ini?. Dapat diketahui juga bahwa tidak ada *ijma'* yang menyalahi *ijma'* terdahulu, berbeda dengan pendapat Imam Al-Bashri.

MUSTAHILNYA KEMURTADAN UMAT

Berpijak dari keharaman merusak *ijma'*, menurut pendapat shahih, berdasarkan dalil *sam'i*, mustahil seluruh umat dalam satu kurun murtad, meskipun memungkinkan secara akal. Karena hal ini akan merusak *ijma'* orang-orang terdahulu tentang keharusan iman terus berlangsung. Maksud merusak di sini adakalanya dengan ucapan, atau dengan perbuatan. Pendapat shahih ini mengambil dalil HR. Tirmidzi:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

“Sesungguhnya Allah SWT tidak mengumpulkan umatku pada kesesatan”

Pendapat lain, menyatakan hal tersebut memungkinkan secara *syar'iy*, sebagaimana memungkinkan juga secara akal. Menurut versi ini, dalam hadits di atas, tidak ada substansi yang memustahilkan hal tersebut. Karena saat murtad, status umat sudah tidak melekat pada mereka. Namun hal ini disangkal, bahwa makna hadits di atas adalah Allah SWT tidak mengumpulkan umat, dengan resiko ditemukan sesuatu yang menyesatkan mereka. Dimana hal ini mencakup kemurtadan²⁴.

²³ *Ibid*

²⁴ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 359

SEPAKAT TIDAK MENGETAHUI SEBUAH PERKARA

Kemudian tidak mustahil umat pada suatu masa bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang tidak dituntut dari mereka untuk mengetahuinya. Semisal, tentang pengutamaan shahabat 'Ammar RA dan Hudzaifah RA. Karena tidak ada kesalahan dalam hal semacam itu, sebab tidak ada tuntutan.

Pendapat lain, hal tersebut mustahil terjadi, karena jika terjadi maka kebodohan menjadi jalan dari umat (orang beriman) dan harus diikuti, dimana hal ini adalah tidak benar. Namun hal ini disangkal, bahwa jalan seseorang adalah perkara yang dia pilih, baik berbentuk ucapan atau perbuatan. Ketidaktahuan atas sesuatu bukanlah bagian dari jalan yang dimaksud dalam pembahasan ini.

Sedangkan mengenai bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang dituntut untuk mengetahuinya, maka jelas dipastikan mustahil²⁵.

SEPAKAT DALAM SEBUAH KESALAHAN

Ulama berbeda pendapat mengenai masalah terpecahnya umat menjadi dua kelompok, terkait ketetapan hukum atas dua kasus yang hampir sama, dimana masing-masing melakukan kesalahan dalam salah satu dari dua masalah tersebut. Contoh, satu dari dua kelompok menyepakati wajibnya tartib dalam wudhu dan tidak wajib dalam shalat *fāitah* (shalat yang ditinggalkan pada waktunya). Dan kelompok kedua menyepakati kebalikannya.

1. Pendapat pertama, hal tersebut tidak mustahil, memandang bahwa dalam masalah ini, kesalahan hanya pada sebagian, memperhitungkan masing-masing masalah, sesuai dengan porsinya
2. Pendapat kedua, hal tersebut mustahil, memandang bahwa umat melakukan kesalahan pada kumpulan dari dua masalah. Sedangkan kesalahan sudah ditiadakan berdasarkan HR. Tirmidzi di atas.

Pemicunya adalah, bahwa apakah umat dinyatakan salah dalam hal ini?. Mayoritas ulama mengatakan, umat telah melakukan kesalahan, memandang *majmu' al-masail* (kumpulan masalah), sehingga mustahil. Ulama lain mengatakan, umat tidak melakukan kesalahan, memandang masing-masing masalah, sesuai dengan porsinya, sehingga tidak mustahil. Pendapat ini dinilai paling mendekati kebenaran, dan diunggulkan oleh Imam Al-Amidi.²⁶

²⁵ *Ibid*

²⁶ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 445-446

وَأَنَّهُ لَا إِجْمَاعَ يُضَادُّ إِجْمَاعًا سَابِقًا خِلَافًا
 لِلْبَصْرِيِّ وَأَنَّهُ لَا يُعَارِضُهُ دَلِيلٌ إِذْ لَا
 تَعَارُضَ بَيْنَ قَاطِعَيْنِ وَلَا قَاطِعٍ وَمَظْنُونٍ
 وَأَنَّ مُوَافَقَتَهُ خَيْرًا لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَنْهُ
 بَلْ ذَلِكَ الظَّاهِرُ إِنْ لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُ

Dan bahwa tidak ada dalil yang menentang ijma', karena tidak ada pertentangan antara dua dalil qath'i dan antara dalil qath'i dan dhanniy. Serta kecocokan ijma' pada sebuah khabar, tidak menunjukkan bahwa ijma' berasal dari khabar tersebut. Akan tetapi secara dhahir ijma' berasal dari khabar tersebut, apabila tidak ditemukan khabar lainnya.

IJMA DAN DALIL QATH'I MENENTANG IJMA

Tidak diperbolehkan terjadinya ijma' yang berimplikasi menentang hasil kesepakatan ijma' sebelumnya. Karena akan menetapkan terjadinya pertentangan dua dalil qath'iy, dimana jika kita berpijak pada pendapat bahwa ijma' bersifat qath'iy, maka hal tersebut tidak mungkin terjadi.

Pendapat kedua, disampaikan Imam Abi Abdillah al-Bashri, bahwa terjadinya ijma' yang berimplikasi menentang hasil kesepakatan ijma' sebelumnya diperbolehkan. Karena tidak terlarang seumpama eksistensi ijma' kedua sebagai penuntas ijma' pertama.

Kemudian berpijak pada pendapat bahwa ijma' adalah bersifat qath'iy, maka keberadaannya tidak boleh bertentangan dengan dalil qath'iy atau dhanni lain. Karena tidak mungkin terjadi kontradiksi antara dua dalil qath'iy, sebab kontradiksi antara dua perkara, akan menetapkan salah satunya dipastikan salah. Dan tidak mungkin terjadi kontradiksi antara dalil qath'iy dan dalil dhanni, karena akan menyebabkan dalil dhanni diabaikan.

Sedangkan apabila ijma' berbentuk dhanni, seperti ijma' sukuti maka diperbolehkan ditentang dengan dalil dhanni yang lain.

KECOCOKAN IJMA DENGAN HADITS

Manakala terdapat kecocokan antara ijma' dengan sebuah khabar (hadits), maka tidak dapat disimpulkan bahwa keberadaan ijma' muncul dari khabar tersebut. Karena bisa jadi ijma' berpijak pada dalil lain, namun terkadang dalil lain tersebut tidak sampai penukilannya kepada kita, sebab mencukupkan pada hadits yang sudah ada. Kemudian apabila dalil lain yang semakna tidak ditemukan, maka secara dhahir, ijma' muncul dari hadits tersebut. Karena ijma' selalu butuh sandaran.

Pendapat kedua, kecocokan antara ijma' dengan sebuah khabar (hadits), menyimpulkan bahwa keberadaan ijma' muncul dari khabar tersebut.

Sebagian ulama mengatakan, silang pendapat di atas terjadi pada *khbar abad*. Sedangkan jika berbentuk *khbar mutawatir*, maka ulama sepakat bahwa keberadaan ijma' muncul dari *khbar* tersebut. Namun hal ini perlu dikaji ulang, karena masih ada kemungkinan ijma' muncul dari dalil lain. Karena kemutawatiran *khbar*, tidak selalu dijadikan sandaran ijma'.²⁷

خَاتِمَةٌ: جَا حِدُ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ
 الْمَعْلُومِ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ كَأَيُّ
 قَطْعًا وَكَذَا الْمَشْهُورِ الْمَنْصُوصِ فِي
 الْأَصْحَاحِ وَفِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ تَرَدُّدٌ وَلَا
 يَكْفُرُ جَا حِدُهُ الْخَفِيِّ وَلَوْ مَنْصُوصًا

Penutup : Peningkar *mujma' 'alaih* (perkara yang disepakati) yang diketahui dari agama secara *dzharuri* adalah kafir secara pasti. Juga peningkar *mujma' 'alaih* yang masyhur dan ditetapkan berdasarkan nash, menurut pendapat Ashah. Dan tidak kafir peningkar *mujma' 'alaih* yang *khafiy* (tidak diketahui secara umum), meskipun ditetapkan berdasarkan nash.

PENINGKAR HUKUM HASIL IJMA'

Meningkari hukum-hukum produk ijma' (*mujma' 'alaih*) adalah haram, bahkan dalam kasus tertentu bisa berakibat pada kekufuran. Lebih detail tentang konsekwensi kufur ini adalah sebagai berikut :

- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang telah diyakini luas sebagai bagian dari ajaran agama Islam (*al-ma'lûm min ad-dîn bidl-dlarûrah*), seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban puasa Ramadan, keharaman zina, keharaman *hamr*, maka peningkaran terhadapnya dipastikan menyebabkan kekufuran. Karena mengingkarkannya sama halnya dengan mendustakan *Syâri* (pemberlaku syariat, Allah dan Rasul-Nya).
- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang populer di kalangan khalayak, yang di-*nash* secara tekstual dalam Al-Qur'an atau hadis, seperti kehalalan jual beli; maka peningkaran terhadapnya menyebabkan kekufuran sebagaimana pendapat *ashabb* (pendapat paling sah).
- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang jarang diketahui oleh khalayak, dan hanya orang-orang tertentu saja dari para ulama' dan penekun disiplin ilmu syariat yang mengetahuinya, seperti batalnya haji sebab hubungan badan; maka peningkaran terhadapnya tidak menyebabkan kufur. Meskipun permasalahan *mujma' 'alaih* tersebut *manshûsh* (di-*nash* dalam Al-Qur'an dan hadis), seperti kewarisan anak

²⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 201 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 391

perempuan dari anak lelaki dengan mendapat seperenam ketika bersama anak perempuan kandung, untuk menggenapi jatah bagian dua pertiga.

Permasalahan *mujma' alaih* yang bukan merupakan permasalahan agama, seperti keberadaan kota Baghdad misalnya; maka pengingkaran terhadapnya dipastikan tidak menyebabkan kufur.²⁸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

²⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', hal:201-202

KITAB KEEMPAT : QIYAS

الْكِتَابُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

وَهُوَ حَمْلٌ مَعْلُومٌ عَلَى مَعْلُومٍ
لِمَسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةٍ حُكْمِهِ عِنْدَ
الْحَامِلِ وَإِنْ خُصَّ بِالصَّحِيحِ حُذْفَ
الْأَخِيرِ

Adalah menyamakan perkara ma'lum pada perkara ma'lum lainnya, karena menyamai perkara pertama dalam 'illat hukum perkara kedua menurut orang yang menyamakan. Apabila hanya ditentukan mendefinisikan qiyas shahih, maka bagian akhir dari definisi dibuang.

DEFINISI QIYAS

Secara bahasa, qiyas adalah *at-taqdîr* (mengukur) dan *at-taswiyah* (menyamakan). Secara istilah, qiyas didefinisikan sebagai berikut:

حَمْلٌ مَعْلُومٌ عَلَى مَعْلُومٍ لِمَسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةٍ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ

"Mengarahkan perkara ma'lum atas perkara ma'lum lainnya karena kesamaan dalam 'illat hukumnya, menurut orang yang mengarahkan".

Terkait definisi di atas, terdapat beberapa penjelasan dan konsekwensi logis dari pemahamannya, sebagai berikut:

- Maksud dari "*al-hamlû*" (mengarahkan) adalah *al-ilhâq* (menemukan, menyamakan) atau *at-taswiyah* (menyamakan).
- *Ma'lum*, berasal dari akar kata *al-ilmu* dengan makna *at-tashawwur* (menggambarkan, membayangkan). Jadi, *al-ma'lûm* maksudnya adalah *al-mutashawwar*, sesuatu yang tergambarkan atau terbayangkan. Sehingga mencakup keyakinan (*yaqîniy*), kemantapan (*i'tiqâdiy*) dan dugaan atau asumsi (*dhanniy*).
- Dalam definisi dipilih redaksi "*ma'lûm*" bukan "*maujûd*" (hal yang wujud) atau "*syai'un*" (sesuatu), karena qiyas berlaku pada *maujûd* dan *ma'dûm* (hal yang tidak ada). Dan, *ma'dûm* tidak dapat dikategorikan sebagai *syai'un* oleh kalangan Asy'ariyyah. Tidak pula dipilih redaksi "*far'u*" dan "*ashl*" sebagaimana dikemukakan Ibnul Hâjib, karena pendefinisian qiyas dengan redaksi "*far'u*" dan "*ashl*" akan menyebabkan *daur* (perputaran logika)¹.
- Batasan "menurut orang yang mengarahkan", dimaksudkan untuk mendefinisikan qiyas secara umum, baik qiyas *shabih* maupun qiyas

¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 363

fâsid. Jika yang dikehendaki dari “qiyas” hanyalah “qiyas *shabih*” maka batasan “menurut orang yang mengarahkan” ini tidak diperlukan.

- “Orang yang mengarahkan”, yakni mujtahid, bisa mencakup pada mujtahid mutlak, ataupun mujtahid madzhab yang meng-qiyas-kan atas *ashl* dari imamnya².

وَهُوَ حُجَّةٌ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ قَالَ
 الْإِمَامُ أَتَّفَاقًا وَأَمَّا غَيْرُهَا فَمَنْعَهُ قَوْمٌ
 عَقْلًا وَابْنُ حَزْمٍ شَرَعًا وَدَاوُدُ غَيْرَ
 الْحَجَّيِّ وَأَبُو حَنِيفَةَ فِي الْحُدُودِ
 وَالْكَفَّارَاتِ وَالرَّخِصِ وَالتَّقْدِيرَاتِ
 وَابْنُ عَبْدِانٍ مَا لَمْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ وَقَوْمٌ
 فِي الْأَسْبَابِ وَالشَّرُوطِ وَالْمَوَانِعِ وَقَوْمٌ
 فِي أَصُولِ الْعِبَادَاتِ وَقَوْمٌ فِي الْحُزْنِيِّ
 الْحَاجِّي إِذَا لَمْ يَرِدْ نَصٌّ عَلَى وَفْقِهِ
 كَضَمَانِ الدَّرَكِ وَآخَرُونَ فِي
 الْعُقَلِيَّاتِ وَآخَرُونَ فِي النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ

Qiyas merupakan hujjah dalam beberapa perkara duniawi. Imam Ar-Razi mengatakan hal itu disepakati. Sedangkan selain duniawi, sebagian golongan melarang secara akal. Ibnu Hazm melarang secara syara' dan Imam Dawud melarang selain qiyas jaliy. Imam Abu Hanifah melarang dalam beberapa *had*, *kafarah*, *rukhsah* (keringanan) dan *taqdirah* (penentuan kadar), dan Imam Ibnu 'Abdan melarangnya selama tidak terpaksa. Sebagian golongan melarang dalam beberapa *sabab*, syarat, dan *mani'*. Golongan lain melarang dalam dasar-dasar ibadah. Segolongan lain melarang qiyas yang ketetapanannya dibutuhkan, manakala tidak ada dalil nash yang mencocokinya, semisal *dhaman ad-darki*. Ulama lain melarang qiyas dalam beberapa persoalan *'aqliyyat* (berbentuk akal). Sebagian lain melarang dalam nafi yang asli.

QIYAS ADALAH HUJAH

Qiyas merupakan hujjah dalam persoalan-persoalan duniawi, seperti masalah obat-obatan. Semisal, tetumbuhan A yang mengandung unsur X bermanfaat menyembuhkan penyakit batuk misalnya. Sedangkan dalam tetumbuhan B juga mengandung unsur X, maka tetumbuhan B ini diqiyaskan pada tetumbuhan A dalam hal bisa digunakan sebagai obat batuk. Hal semacam ini adalah urusan duniawi. Tentang kehujjahan *qiyas* dalam persoalan-persoalan duniawi ini, Imam Ar-Râzi, sebagaimana dikutip dalam *Jam'ul Jawâmi'*, mengklaim bahwa hal ini telah disepakati.

Sedangkan dalam persoalan-persoalan lain, terdapat sejumlah pendapat tentang keabsahannya sebagai hujjah.

1. Pendapat pertama, bahwa qiyas tidak boleh dijadikan sebagai hujjah,

² Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol. II hal. 204.

secara akal. Artinya, akal menyimpulkan bahwa qiyas bukanlah hujjah. Yakni, akal memastikan bahwa *Syâri'* tidak menjadikannya sebagai dalil³. Ini karena qiyas adalah metode yang tidak aman dari kekeliruan. Sehingga akal mencegah dari penggunaan metode semacam ini⁴. Pendapat ini diutarakan golongan Imamiyyah, salah satu sekte sempalan Syi'ah; dan An-Nadhdhâm, seorang tokoh Mu'tazilah.

2. Pendapat kedua, bahwa qiyas bukanlah hujjah, secara syara'. Pendapat ini diutarakan oleh Ibnu Hazm. Menurutnya, nash-nash syariat telah mencakup segala kejadian dengan nama-nama secara bahasa, tanpa butuh *istinbath* dan qiyas.
3. Pendapat ketiga, bahwa selain qiyas jaliy tidak bisa dijadikan hujjah. Pendapat ini dikemukakan oleh Dawud Adh-Dhahiriyy. Berbeda halnya dengan qiyas *jaliy* yang meliputi qiyas *aula* dan qiyas *musawi*, menurutnya, qiyas *jaliy* dapat dijadikan sebagai hujjah.
4. Pendapat keempat, bahwa qiyas bisa dijadikan sebagai hujjah, kecuali dalam permasalahan *hudûd* (sanksi hukuman *had*), *kaffârat* (denda), *rukhsah* dan *taqdîrat* (kadar-kadar ukuran). Pendapat ini dinyatakan oleh Imam Abu Hanifah. Beliau beralasan bahwa dalam permasalahan-permasalahan ini tidak dapat ditemukan *'illat*-nya. Hanya saja, alasan ini disanggah, bahwa dalam sebagian kasus, *'illat* dapat ditemukan, sehingga qiyas dapat diberlakukan. Beberapa kasus ini adalah contohnya:
 - "*Nabbâsy*" (penggali kubur yang mengambil kain kafan) diqiyaskan pada "pencuri" dalam hal sama-sama harus dihukum

³ Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqir As-Syirbini, vol II hal. 205.

⁴ Al-Mahalli menjelaskan, bahwa maksud dari pernyataan pendapat pertama ini adalah bahwa akal menilai adanya sisi unggul dalam meninggalkan penggunaan qiyas, bukan dalam arti bahwa akal menganggap penggunaan qiyas sebagai hal yang mustahil terjadi. Karena, bagaimana mungkin akan dianggap mustahil jika ada dugaan kebenaran dalam qiyas? (Syarh Al-Mahalli 'ala Jam' il Jawâmi', vol. II hal. 205. Dan, jika disanggah: "Sesuatu yang secara akal dinilai unggul sisi meninggalkannya, maka tercegah pula penggunaannya sebagai *ta'abbud* (sarana pengamalan ibadah) secara syara', sehingga kesimpulannya adalah bahwa akal mencegah penggunaan qiyas sebagai hujjah syar'iyyah." Sanggahan di atas kita tanggapi, bahwa penyimpulan di atas tidak dapat diterima kebenarannya. Persoalan di atas termasuk dalam kategori persoalan penilaian *hasan* (baik) dan *qabîh* (buruk), sebagaimana penjelasan dalam Syarh Al-Adludl. Karenanya dapat diketahui bahwa pengunggulan akal terhadap pengabaian qiyas tidak serta merta menjadikan Syari' abai terhadap penggunaan qiyas sebagai hujjah, karena penyimpulan konsekwensi ini muncul dari pendapat adanya peran akal dalam penilaian baik buruk sesuatu. Lihat Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqir As-Syirbini, vol II hal. 205.

potong tangan, dengan *jâmi'* (titik temu) berupa “mengambil harta orang lain dari tempat penyimpanannya secara sembunyi-sembunyi”. Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *hudûd*.

- Pembunuh dengan kesengajaan diqiyaskan pada pembunuh karena ketidaksengajaan, dalam hal kewajiban membayar *kaffârat*, dengan *jâmi'* berupa “pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan”. Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *kaffârat*.
- “Selain batu” diqiyaskan pada “batu” dalam hal boleh ber-*istinjâ'* dengan kedua media tersebut, dengan *jâmi'* bahwa batu dan selain batu adalah “benda padat, suci, dapat membersihkan”. Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *rukhsah*. Meski menolak qiyas dalam permasalahan semacam ini, kalangan Hanafiyah tetap membolehkan ber-*istinjâ'* dengan selain batu, karena memasukkan media “selain batu” dalam cakupan nama “batu”, dan menamakannya dengan *dalâlah nash*.
- Kadar kewajiban nafkah atas istri diqiyaskan pada kadar *kaffârat*. Yakni penetapan atas suami kaya dengan kewajiban nafkah 2 mud, seperti halnya *fidyah* dalam haji; dan penetapan atas suami miskin dengan kewajiban nafkah 1 mud, seperti halnya *kaffârat* pelanggaran *jima'* (hubungan badan) di siang hari Ramadan. *Jâmi'* di antara keduanya adalah bahwa keduanya adalah “harta yang wajib karena hukum syara’, dan tetap dalam tanggungan”. Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *taqdîrat*. Dasar pembedaan kadar kewajiban suami kaya dan miskin adalah firman Allah:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (الطلاق : ٧)

Hendaklah orang yang mampu, memberi nafkah menurut kemampuannya.

Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. (QS. Ath-Thalaq: 7)

5. Pendapat kelima, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu ‘Abdân, bahwa qiyas bisa dijadikan hujjah di saat darurat saja, yakni ketika terjadi sebuah peristiwa yang tidak ditemukan nash yang memuat kejelasan hukumnya, maka dalam kondisi ini qiyas boleh dilakukan, karena adanya hajat. Jika peristiwa yang tidak dijelaskan status hukumnya oleh nash tersebut tidak terjadi, maka qiyas tidak boleh dilakukan karena tidak ada faedahnya. Dalih ini disangkal, bahwa faedah melakukan qiyas dalam permasalahan yang belum terjadi,

adalah dapat digunakan ketika sewaktu-waktu permasalahan tersebut terjadi.

6. Pendapat keenam, sebagaimana dikemukakan sekelompok ulama', bahwa qiyas tidak boleh diterapkan dalam *sabab*, *syarat* dan *mâni'*. Karena qiyas akan mengeluarkannya dari status hal-hal tersebut sebagai *sabab*, *syarat* atau *mâni'*. Karena dengan adanya qiyas, pastilah *ma'na musytarak* atau *jâmi'* antara *maqîs* dan *maqîs alaih*-lah yang diplot sebagai *sabab*, *syarat* dan *mâni'*, bukan *maqîs alaih* atau *maqîs* secara khusus. Akan tetapi, argumentasi ini disanggah, bahwa qiyas tidak mengeluarkan *maqîs alaih* dari *sabab*, *syarat* atau *mâni'*. Dan, makna atau variabel yang ada, tetaplah menjadi sesuatu yang *musytarak* (kesamaan yang dimiliki bersama). Dan, sebagaimana ia berfungsi sebagai '*illat* bagi *sabab*, *syarat* atau *mâni'*', maka ia juga berfungsi sebagai '*illat* bagi konsekwensi dari *sabab*, *syarat* atau *mâni'*' tersebut.

* Contoh qiyas dalam *sabab*:

Liwâth (sodomi) diqiyaskan pada zina, dalam hal sama-sama menjadi *sabab* dari adanya sanksi *had*, dengan *jâmi'* berupa bahwa keduanya adalah "memasukkan *farji* ke dalam *farji* yang diharamkan secara syara' dan umumnya di-*syahwati'*".

Mereka yang melarang qiyas dalam *sabab* beralasan, bahwa dengan adanya qiyas, maka "zina" bukan lagi *sabab* dari adanya sanksi *had*, karena yang menjadi *sabab* dari adanya sanksi *had* adalah *jâmi'* antara zina dan *liwâth*, yakni "memasukkan *farji* ke dalam *farji* yang diharamkan secara syara' dan umumnya di-*syahwati'*".

* Contoh qiyas dalam *syarat*:

Mandi diqiyaskan pada wudlu, dalam hal sama-sama menjadi syarat dari keabsahan shalat.

* Contoh qiyas dalam *mâni'*:

Nifas diqiyaskan pada haidl, dalam hal sama-sama mengharuskan meninggalkan shalat⁵.

7. Pendapat ketujuh, qiyas tidak boleh digunakan dalam pokok-pokok ibadah (*ushûlul 'ibâdah*). Karenanya, para pengujar pendapat ini meniadakan kebolehan sholat dengan isyarat mata, yang diqiyaskan pada shalat dengan cara duduk, dengan *jâmi'* "lemah / tidak mampu". Mereka beralasan telah cukup sempurna faktor yang mengharuskan adanya periwayatan pokok-pokok ibadah beserta hal-

⁵ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol. II hal. 207.

hal yang berkaitan dengannya. Sehingga, tidak adanya periwayatan shalat dengan cara isyarat mata, yang merupakan sebagian dari pokok ibadah, menunjukkan tidak bolehnya hal tersebut. Dan, shalat dengan isyarat mata ini tidak layak ditetapkan melalui qiyas. Sanggahan terhadap argumentasi ini sangat jelas. Yakni, bahwa ketiadaan periwayatan tidak menunjukkan ketidakbolehan⁶.

8. Pendapat kedelapan, qiyas tidak boleh digunakan dalam permasalahan *juz'iy*⁷ yang menjadi kebutuhan (*al-hâjij*) jika tidak terdapat *nash* yang selaras dengannya. Contohnya adalah menshalati semua kaum muslimin di segenap penjuru dunia yang telah dimandikan dan dikafani di hari itu. Ini adalah permasalahan *juz'iy* (parsial, kasuistik) yang tidak ditemukan *nash* yang selaras dengannya. Adanya hajat mendorong diperbolehkannya *shalat ghaib* semacam ini agar memberikan kemanfaatan pada orang yang shalat dan orang yang dishalati. Dan, berdasarkan qiyas, hal ini juga boleh, yakni diqiyaskan pada *shalat ghaib* atas seseorang tertentu, sebagaimana Rasulullah yang melakukan shalat ghaib atas Raja Najasyi. Mereka yang melarang penerapan qiyas dalam permasalahan semacam ini beralasan bahwa sekadar adanya keumuman hajat telah cukup sebagai dalil bagi diperbolehkannya shalat ghaib semacam ini, sehingga qiyas tidak lagi diperlukan. Sedangkan mereka yang memperbolehkan, menyatakan bahwa tidak ada yang salah dalam mengumpulkan suatu dalil pada dalil yang lain.

Teks *Jam'ul Jawâmi'* menampilkan contoh *dlanan ad-darkei*, yakni penjaminan *tsaman* (uang, alat tukar pembelian) untuk pembeli jika *mabi'* (obyek jual) ternyata menjadi hak orang lain. Dalam contoh ini, kesimpulan qiyas seharusnya melarang praktik *dlanan ad-darkei* ini, sebagaimana pendapat Ibnu Suraij. Namun, pendapat *ashabb* sebagaimana direkomendasikan dalam *Syarh Jam'ul Jawâmi'*

⁶ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol. II hal. 207.

⁷ Batasan "permasalahan *juz'iy* jika tidak ada *nash*" mengecualikan asal qiyas *hâjij* jika tidak ada *nash* yang selaras dengannya. Yakni esensinya yang *kulliyah* (universal). Dengan gambaran sebuah hukum muncul dari runtutan sesuatu, yang diduga bahwa 'illat peruntutan hukum atas sesuatu itu adalah hajat. Maka hal semacam ini dicegah oleh Imam Al-Ghazali, karena sama halnya dengan peletakan tata aturan *syara'* berdasar rasio semata. Permasalahan ini dikecualikan dalam pembahasan kali ini, karena akan dipaparkan dalam pembahasan tersendiri, terkait *masalikul 'illat*. Dan inilah yang dikenal dengan *al-munâsib al-mursal* atau *mashlahah mursalah*. Lihat Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 207.

menyatakan keabsahan *dlaman ad-darki*, karena keumuman hajat demi kelancaran *muamalah* para pelancong dan lainnya. *Dlaman ad-darki* adalah permasalahan *juz'iy*, yang tidak ditemukan *nash* yang selaras dengannya. Dan, berdasarkan qiyas, yakni diqiyaskan pada penjaminan hutang sebelum *tsubûl*, semestinya hal ini tidak diperbolehkan. Contoh ini, sebagaimana dipaparkan dalam *Syarh Jam'ul Jawâmi'*, tidaklah sesuai, karena hajat dalam contoh ini mendorong pada kesimpulan hukum yang bertentangan dengan kesimpulan qiyas. Kecuali perkataan "*al-hâjjiy*" ditafsiri dengan "sesuatu yang mana hajat menarik kepadanya atau kepada yang bertentangan dengannya". Mereka yang melarang penerapan qiyas dalam permasalahan semacam ini beralasan karena bertentangan dengan dorongan hajat. Sedangkan mereka yang memperbolehkan, menyatakan bahwa qiyas didahulukan atas keumuman hajat.

9. Pendapat kesembilan, qiyas tidak boleh digunakan dalam permasalahan '*aqliyyah*. Para pengujar pendapat ini beralasan, karena permasalahan *aqliyyah* telah dicukupi dengan argumentasi akal. Sedangkan mereka yang memperbolehkan penerapan qiyas dalam permasalahan *aqliyyah*, menyatakan bahwa tidak ada yang salah dalam mengumpulkan suatu dalil pada dalil yang lain. Contoh qiyas dalam permasalahan *aqliyyah* ini adalah Allah diqiyaskan dengan makhluk-Nya dalam hal bisa dilihat, dengan *jâmi'* bahwa keduanya itu wujud, karena wujud itulah '*illat* dari dapat dilihat.
10. Pendapat kesepuluh, qiyas tidak boleh digunakan dalam permasalahan yang mengandung *an-nafy al-ashliy* atau *barâ-ah al-ashliyyah*, yakni tetapnya ketiadaan hukum pada sesuatu sebelum datangnya syara'. Maka suatu hukum akan dianggap tiada karena ketiadaan dasarnya, yakni dengan mujtahid tidak menemukan dalil setelah pencarian secara optimal. Maka jika ditemukan suatu permasalahan yang serupa, yang tidak ada hukum, maka dinyatakan bahwa hal ini tidak boleh diqiyaskan, karena telah dicukupkan dengan adanya *an-nafy al-ashliy*. Pendapat lain menyatakan bahwa permasalahan ini dapat diqiyaskan, karena tidak ada yang salah dalam mengumpulkan suatu dalil pada dalil yang lain.⁸

وَتَقَدَّمَ قِيَاسُ اللَّغَةِ وَالصَّحِيحِ
حُجَّةٌ إِلَّا فِي الْعَادِيَّةِ وَالْخَلْقِيَّةِ

Pembahasan qiyas lughat sudah tersebut di depan. Pendapat shahih, qiyas adalah hujjah, selain dalam masalah kebiasaan (*'adriyah*) dan

⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 208

وَأَلَّا فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ وَإِلَّا الْقِيَّاسَ
عَلَى مَنْسُوحٍ خِلَافًا لِلْمُعَمَّمِينَ

pembawaan asli (*kebilqiyah*), selain dalam seluruh masalah hukum, dan selain qiyas pada dalil mansukh, berbeda pendapat dengan mereka yang memperbolehkan semuanya secara umum.

QIYAS LUGHAT

Selanjutnya, tentang qiyas dalam bahasa, telah dipaparkan pada pembahasan terdahulu. Yakni bahwa Al-Qadli Abu Bakar Al-Baqillâniy, Imam Al-Haramain, Al-Ghazali dan Al-Amudiy menyatakan bahwa bahasa tidak bisa ditetapkan melalui cara qiyas. Berbeda dengan pendapat mereka, Ibnu Suraij, Ibnu Abi Hurairah, Abu Ishaq Asy-Syairaziy dan Imam Ar-Râziy, yang menyatakan sebaliknya, yakni bahwa bahasa bisa ditetapkan melalui qiyas. Contoh qiyas dalam bahasa adalah penamaan *nabîdz* sebagai *khamr*. Bahwa *khamr* (minuman keras dari perasan anggur) dinamakan "*khamr*" karena mengandung unsur *takhmîr* (menutupi akal sehat). Makna *takhmîr* ini juga ditemukan dalam minuman *nabîdz* (minuman keras dari perasan selain anggur), karena *nabîdz* juga memabukkan. Dengan demikian, *nabîdz* adalah minuman yang termasuk dalam cakupan nama "*khamr*", sehingga keharaman meminum *nabîdz* adalah berdasar pada ayat QS. Al-Maidah: 90, bukan berdasarkan qiyas. Ini menurut para ulama' yang menyatakan adanya qiyas dalam bahasa.

PENGECEUALIAN QIYAS

Kemudian, menyikapi berbagai ragam pendapat tentang qiyas sebagaimana paparan sebelumnya, pendapat shahih sebagaimana direkomendasikan *Jam'ul Jawâmi'*, menyatakan bahwa qiyas adalah hujjah, dengan alasan sebagai berikut :

- Banyak di antara shahabat yang berulang kali menerapkan qiyas, dan berita tentang hal ini tersebar pada shahabat lainnya, tanpa ada sikap penolakan atas penerapan qiyas tersebut. Sikap diam atau tidak adanya penolakan, dalam hal semacam ini, yakni permasalahan yang tergolong *ushul ammah* (kaidah pokok universal) dinilai sebagai sebuah kesepakatan, atau diistilahkan dengan *ijma' sukuti*⁹.

⁹ Dalam hal ini, ada tiga poin, *takarrur* (berulang-ulangnya pengamalan qiyas oleh sejumlah shahabat), *syuyû'* (tersebar luasnya berita tentang penagamalan qiyas oleh sejumlah shahabat), dan bahwa *al-maskût* (obyek yang didiamkan, tidak diingkari) merupakan *ushul 'ammah* (kaidah pokok universal), maka *ijma' sukuti* dalam masalah pengamalan qiyas ini bertaraf kebenaran *qath'iy*, bukan dhanniy sebagaimana kebanyakan permasalahan yang terbentuk *ijma' sukuti* di dalamnya. Lihat Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol. II hal. 209.

- Firman Allah SWT.:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (الحشر: ٢)

Maka ambillah untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan. Dan, yang dikehendaki dengan *al-i'tibâr* dalam ayat ini adalah meng-qiyaskan sesuatu dengan sesuatu yang lain.

Hanya saja, pendapat shahih menegaskan beberapa pengecualian dalam kehujjahan qiyas:

- Qiyas bukan hujjah dalam permasalahan kebiasaan (*'adhiyyah*) dan pembawaan asli (*khilqiyah*). Yakni permasalahan-permasalahan yang dikembalikan pada kebiasaan dan pembawaan asli, seperti batas minimal dan maksimal masa haid, nifas dan kehamilan. Maka hal-hal ini tidak dapat ditetapkan dengan qiyas. Karena dalam permasalahan-permasalahan tersebut tidak dapat ditemukan *'illat*-nya, sehingga ketetapan hukumnya merujuk pada perkataan orang yang jujur. Pengqiyasan dalam permasalahan *'adhiyyah* dan *khilqiyah* dicontohkan, seperti meng-qiyaskan nifas pada haidl dalam hal masa minimalnya, yang sehingga menyimpulkan bahwa masa minimal nifas adalah sehari semalam, sebagaimana masa minimal haidl. Qiyas semacam ini tidak dibenarkan, karena masa minimal didasarkan pada *'adat* (kebiasaan), sedangkan haidl adalah sesuatu yang menjadi pembawaan asli (*khilqah*). Dikatakan dalam pendapat lain, bahwa qiyas dalam permasalahan *'adhiyyah* dan *khilqiyah* adalah boleh, karena terkadang dapat ditemukan *'illat*-nya.
- Qiyas tidak bisa menjadi hujjah bagi semua hukum. Karena di antara hukum-hukum syariat, terdapat hukum-hukum yang tidak dapat ditemukan *'illat*-nya, seperti kewajiban *diyât* atas ahli waris *ashabab* (*'aqilah*). Dalam pendapat lain, dikatakan bahwa qiyas dalam semua hukum syariat adalah boleh. Dalam artian bahwa masing-masing dari hukum syariat layak ditetapkan berdasarkan qiyas, dengan ditemukannya *'illat* di dalamnya. Kewajiban *diyât* yang dibebankan atas ahli waris *'aqilah*, di dalamnya ada makna (*'illat*) yang dapat ditemukan, yakni bantuan pada *jâniy* (pelaku pelanggaran) dalam masalah yang ia dianggap *ma'dzur* (ada alasan yang dapat diterima, yakni pembunuhan tanpa unsur murni kesengajaan). Sebagaimana halnya orang yang berhutang demi mendamaikan perselisihan dua pihak, ia berhak dibantu dari alokasi dana zakat.
- Qiyas tidak boleh dilakukan pada hukum yang telah *mansûkh*. Karena *jâmi* tidak lagi dianggap keberadaannya dengan sebab adanya *nasakh*.

Dikatakan dalam sebuah pendapat, bahwa qiyas boleh dilakukan pada hukum yang *mansûk*, karena qiyas hanyalah menampakkan hukum *far'u* yang terpendam, sedangkan *nasakh* terhadap *ashl* bukanlah *nasakh* terhadap *far'u*¹⁰.

وَلَيْسَ النَّصُّ عَلَى الْعِلَّةِ وَلَوْ فِي التَّرْكِ أَمْرًا بِالْقِيَاسِ خِلَافًا لِلْبَصْرِيِّ وَتَالِثُهَا التَّفْصِيلُ

Penjelasan tentang sebuah 'illat, meskipun dalam sisi *tarku* (meninggalkan), bukanlah perintah melakukan qiyas. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Bashri. Pendapat ketiga, terdapat perincian.

NASHATAS 'ILLAT

Nash atau penjelasan lugas atas adanya sebuah 'illat bukanlah perintah untuk melakukan qiyas, baik penjelasan tersebut dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan) atau dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan).

- Contoh *nash* atas 'illat dari sisi *fi'lu* :

أَكْرِمُ زَيْدًا لِعِلْمِهِ

Muliakanlah Zaid karena ilmunya

Dalam hal ini, hukum “keharusan memuliakan” berdasarkan 'illat “ilmu”. Sehingga selain Zaid, asalkan mempunyai ilmu, juga harus dimuliakan.

- Contoh *nash* atas 'illat dari sisi *fi'lu* :

الْحَمْرُ حَرَامٌ لِإِسْكَارِهَا

Khamr adalah haram karena memabukkan

Dalam hal ini, hukum “keharaman *khamr*” berdasarkan 'illat “memabukkan”. Sehingga selain *khamr*, asalkan memabukkan, juga haram hukumnya.

Meski demikian, *nash* atas 'illat dalam dua sisi, *fi'lu* dan *tarku*, bukanlah perintah untuk melakukan qiyas.

Pendapat kedua, disampaikan Imam Abi Al-Husain Al-Bashri, bahwa penjelasan adanya sebuah 'illat adalah perintah untuk melakukan qiyas, dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan) atau dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan). Karena tidak ada faidah penyebutan 'illat, kecuali hal tersebut.

Pendapat ketiga, disampaikan Imam Abdullah Al-Bashri, bahwa penjelasan adanya sebuah 'illat adalah perintah untuk melakukan qiyas,

¹⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 210

dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan), bukan dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan). Karena 'illat dalam *tarku* adalah mafsadah, dan tujuan menghilangkan mafsadah dapat terlaksana dengan pencegahan dari setiap individu yang tercakup dalam 'illat. Sedangkan 'illat dalam *fi'lu* adalah mashlahat, dan tujuan dicapainya mashlahat dapat dihasilkan dengan satu individu¹¹.

وَأَرْكَانُهُ أَرْبَعَةٌ الْأَصْلُ وَهُوَ مَحَلُّ
الْحُكْمِ الْمُسَبَّبُ بِهِ وَقِيلَ دَلِيلُهُ
وَقِيلَ حُكْمُهُ وَلَا يُشْتَرَطُ دَالٌّ عَلَى
جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ بِنَوْعِهِ أَوْ
شَخْصِهِ وَلَا اتِّفَاقٌ عَلَى وُجُودِ
الْعِلَّةِ فِيهِ خِلَافًا لِزَاعِمَيْهِمَا

Rukun qiyas ada empat. **Pertama**, *Ashl*, yaitu obyek hukum yang diserupai, pendapat lain, dalil dari hukum, versi lain hukum obyek tersebut. Tidak disyaratkan dalam ashl, adanya perkara yang menunjukkan diperbolehkannya qiyas pada ashl dengan macam dan bentuknya. Juga tidak disyaratkan adanya kesepakatan atas keberadaan 'illat di dalam qiyas. Berbeda pendapat dari mereka yang menyangka keduanya disyaratkan.

RUKUN-RUKUN QIYAS

Dalam *qiyas* terdapat empat rukun.

1. *Ashl* (kasus asal), atau *al-maqis 'alaib* (kasus yang di-*qiyas*-i).
2. *Al-Far'u* (kasus cabangan) atau *al-maqis* (yang di-*qiyas*-kan).
3. *Hukumul ashli* (hukum kasus asal).
4. *'Illat* (alasan hukum kasus asal) atau *ma'na musytarak* (makna yang dipersekutukan).

RUKUN PERTAMA; ASHL

Dalam hal ini, *ashl* didefinisikan dengan beragam versi.

1. Pendapat pertama, *Ashl* adalah obyek hukum yang diserupai
2. Pendapat kedua, *Ashl* adalah dalil dari hukum
3. Pendapat ketiga, hukum dari obyek.

Dalam *ashl* tidak disyaratkan adanya dalil yang menunjukkan diperbolehkannya *qiyas* pada *ashl* dengan macam dan bentuknya. Juga tidak disyaratkan adanya kesepakatan atas keberadaan 'illat di dalam qiyas.

Pendapat lain, kedua hal di atas disyaratkan. Persyaratan pertama disampaikan Imam Utsman Al-Bitti, dan persyaratan kedua disampaikan Bisyr Al-Marisiy. Manakala syarat pertama ditetapkan, maka beberapa permasalahan jual beli tidak bisa di-*qiyas*-kan, kecuali ditemukan dalil

¹¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 210

diperbolehkannya *qiyas* dengan macam atau bentuknya. Dan manakala syarat kedua ditetapkan, maka kasus-kasus yang masih diperdebatkan keberadaan *'illat* di dalamnya tidak bisa di-*qiyas*-kan. Dan harus ada kesepakatan bahwa hukum pada *ashl* memiliki *'illat*, dan *'illat*-nya adalah demikian. Namun, dua pendapat yang mensyaratkan ini dinilai *mardud* (tertolak), karena tidak memiliki landasan dalil, sehingga tidak dapat dijadikan pedoman¹².

الثَّانِي حُكْمُ الْأَصْلِ وَمِنْ شَرْطِهِ
ثُبُوتُهُ بِغَيْرِ الْقِيَاسِ قِيلَ
وَالْإِجْمَاعِ وَكَوْنُهُ غَيْرَ مُتَعَبَّدٍ فِيهِ
بِالْقَطْعِ وَشَرْعِيًّا إِنْ اسْتَلْحَقَ
شَرْعِيًّا وَغَيْرَ فَرَعٍ إِذَا لَمْ يَظْهَرْ
لِلْوَسْطِ فَايْدَهُ وَقِيلَ مُطْلَقًا وَأَنْ لَا
يَعْدَلَ عَنِ سُنَنِ الْقِيَاسِ وَلَا
يَكُونَ دَلِيلَ حُكْمِهِ شَامِلًا
لِحُكْمِ الْفَرَعِ وَكَوْنُ الْحُكْمِ
مُتَّفَقًا عَلَيْهِ قِيلَ بَيْنَ الْأُمَّةِ
وَالْأَصْحَاحِ بَيْنَ الْخُصْمَيْنِ وَأَنَّهُ لَا
يُشْتَرَطُ اخْتِلَافُ الْأُمَّةِ

Kedua, hukum Ashl, dimana termasuk syaratnya adalah ditetapkan dengan selain *qiyas*, versi lain juga selain *ijma'*. Dan hukum ashl juga disyaratkan selain bersifat *muta'abbad fib* (dogmatif irrasional) secara pasti. Juga harus berupa hukum syar'i, apabila menghendaki menyamakan hukum syar'i yang lain. Serta disyaratkan bukan cabangan dari *qiyas* lain, manakala pada *wasath* (perantara) tidak menampilkan faidah. Pendapat lain, syarat ini mutlak. Dan hukum ashl tidak boleh bergeser dari beberapa tatacara *qiyas*. Juga disyaratkan dalil dari hukum ashl tidak mencakup pada hukum far'i serta keberadaan hukum ashl disepakati. Satu pendapat mengatakan disepakati di tengah umat, dan pendapat Ashah, disepakati antara dua orang yang beradu hujjah. Dan bahwa tidak disyaratkan adanya perbedaan umat (selain dua orang yang beradu hujjah).

RUKUN KEDUA; HUKUM ASHL

Hukmul ashli (hukum kasus asal) adalah hukum yang telah ditetapkan terhadap kasus asal, baik berdasarkan al-Qur'an, al-Hadits maupun al-Ijma'.

Termasuk syarat-syarat hukum *ashl* di antaranya;

1. Hukum *ashl* tetap tidak berdasarkan *qiyas*, atau versi lain, juga *ijma'*. Karena jika tetap berdasarkan *qiyas*, maka apabila *'illat*-nya satu, *qiyas* kedua menjadi tidak berfungsi, karena sudah dicukupkan dengan dengan *qiyas far'u* pada *ashl* yang pertama. Dan jika *'illat*-nya berbeda,

¹² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 211-214 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 396

maka *qiyas* tidak sah dilakukan, karena antra *far'u* dan *ashl* tidak ada titik temu dalam aspek *'illat* hukumnya.

Contoh pertama, meng-*qiyas*-kan mandi pada shalat dalam hal disyaratkannya niat, dengan titik temu sama-sama ibadah. Kemudian meng-*qiyas*-kan wudhu pada mandi dalam hal disyaratkannya niat. *Qiyas* kedua ini tidak berfungsi, karena sudah dicukupkan dengan meng-*qiyas*-kan wudhu pada shalat.

Contoh kedua, meng-*qiyas*-kan *ratqu* (tersumbatnya liang setubuh) pada terpotongnya penis dalam hal disyaratkannya niat, dengan titik temu sama-sama menghilangkan hak bersenang-senang dengan istri. Kemudian meng-*qiyas*-kan penyakit kusta pada *ratqu*. *Qiyas* ini tidak sah, karena hilangnya hak bersenang-senang dengan istri tidak ada.

2. Hukum *ashl* disyaratkan tidak bersifat *muta'abbad fib* (dogmatif irrasional) secara yakin. Karena setiap hal yang bersifat demikian, perkara lain yang disamakan pada obyek hukumnya, maka harus bersifat *qath'iy*, seperti akidah. Padahal *qiyas* tidak berfaidah yakin.
3. Harus berupa hukum *syar'i*, apabila menghendaki menyamakan hukum *syar'i* yang lain. Hal ini disyaratkan, manakala hukum akhir yang dikehendaki adalah hukum *syar'iy*. Dan manakala menghendaki hukum *'aqliyyat* dan *lughawiyah*, maka tidak disyaratkan.
4. Bukan cabangan dari *qiyas* lain, manakala pada *wasath* (perantara yang berstatus *maqis 'alaih* pada *qiyas* kedua, sekaligus menjadi *far'u*) tidak menampakkan faidah. Dan jika menampakkan faidah, maka boleh berupa cabangan dari *qiyas* lain. Pendapat lain, secara mutlak hal tersebut disyaratkan.

Contoh yang menampakkan faidah:

Apel adalah *ribawi* di-*qiyas*-kan pada anggur dengan titik temu sifat makanan. Anggur adalah *ribawi* di-*qiyas*-kan pada kurma dengan titik temu sifat makanan dan takaran. Kurma adalah *ribawi* di-*qiyas*-kan pada beras dengan titik temu sifat makanan, takaran dan makanan pokok. Beras adalah *ribawi* di-*qiyas*-kan pada gandum dengan titik temu sifat makanan, takaran, dan makanan pokok umum. Kemudian sifat takaran dan makanan pokok dianulir dari pertimbangan dengan sebuah metode, sehingga hanya tersisa *'illat* sifat makanan saja. Dan tinggal *natijah* berupa apel adalah *ribawi* seperti gandum. Seandainya apel di-*qiyas*-kan langsung pertama kali pada gandum dengan titik temu sifat makanan, maka hal ini tidak diterima oleh mereka yang tidak menyepakati sifat makanan adalah *'illat*-nya. Sehingga dalam hal ini tahapan *wasath* (perkara antara apel dan gandum) menampakkan

faidah, yaitu selamat dari pencegahan sifat makanan sebagai *illat*. Dan beberapa *qiyas* yang disebutkan menjadi benar.

Contoh yang menampakkan faidah:

Apel di-*qiyas*-kan pada buah *safarjal*, buah *safarjal* pada semangka, semangka pada *krabi* (sejenis mentimun), dan *krabi* pada gandum. Di sini *wasath* tidak menampakkan faidah, karena penyandaran selain gandum pada gandum hanya dengan titik temu sifat makanan, bukan takaran dan makanan pokok.

5. Hukum *ashl* tidak boleh bergeser dari beberapa tatacara *qiyas*. Dan jika bergeser, maka tidak bisa di-*qiyas*-kan pada obyek hukumnya. Karena akan sulit dilakukan penjalaran hukum. Contoh persaksian dari shahabat Khuzaimah RA dalam HR. Abi Dawud;

مَنْ شَهِدَ لَهُ خُرَيْمَةٌ فَحَسْبُهُ

"Barangsiapa Khuzaimah bersaksi untuknya, maka cukup sebagai bukti"

Hukum ini tidak berlaku bagi selain Khuzaimah RA, meskipun lebih tinggi derajatnya dalam substansi yang serasi dengan diterimanya persaksian, berupa kualitas agama dan kejujurannya, seperti Abu Bakar RA.

6. Dalil dari hukum *ashl* tidak mencakup pada hukum *far'i*. Karena dengan demikian *qiyas* sudah tidak dibutuhkan, dan mencukupkan pada dalil tersebut. Di samping itu, menjadikan sebagian kasus yang termuat dalam sebuah dalil sebagai *ashl* bagi sebagian kasus yang lain, tidak lebih utama dari kebalikannya. Contoh, seandainya hukum *ribawi* pada gandum didasarkan pada HR. Muslim;

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلِ

"Menjual makanan dibeli dengan makanan, dengan sama kadarnya"

Kemudian jagung di-*qiyas*-kan pada gandum dengan titik temu berupa sifat makanan. Maka dalam hal ini sifat makanan mencakup gandum dan jagung secara setara.

7. Keberadaan hukum *ashl* disepakati. Karena jika tidak, saat perdebatan, penolakan atas dalil tersebut membutuhkan *itsbat* (penetapan). Sehingga berakibat berpaling dari konteks menuju masalah lain, dan masalah menjadi membias, sampai akhirnya tujuan utama terabaikan. Satu pendapat mengatakan, harus disepakati di tengah umat, agar tidak memungkinkan celah penolakan. Dan pendapat Ashah menyatakan, harus disepakati antara dua orang yang beradu hujjah. Karena pembahasan tidak keluar dari mereka berdua. Namun dalam hal ini tidak disyaratkan adanya perbedaan umat

menyikapi hukum selain dua orang yang beradu hujjah. Bahkan boleh bagi umat menyepakati hukum, seperti dua orang yang beradu hujjah. Pendapat lain, perbedaan umat menyikapi hukum disyaratkan, agar bagi lawan debat mudah melakukan penolakan. Karena baginya akan sulit menolak sesuatu yang telah disepakati, serta lawan debat yang sedang mengkaji tidak terikat dengan madzhab tertentu¹³.

فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ مُتَّفَقًا بَيْنَهُمَا
وَلَكِنْ لِعِلَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَهُوَ مُرَكَّبُ
الْأَصْلِ أَوْ لِعِلَّةٍ يَمْتَنِعُ الْحُضْمُ وَجُودَهَا
فِي الْأَصْلِ فَمُرَكَّبُ الْوَصْفِ وَلَا
يُقْبَلَانِ خِلَافًا لِلْخِلَاقَيْنِ

Apabila hukum *ashl* disepakati di antara dua orang yang beradu hujjah, akan tetapi atas dasar dua 'illat yang berbeda, maka qiyas disebut *murakkab al-ashl*. Atau hukum *ashl* disepakati atas dasar 'illat yang ditolak keberadaannya dalam hukum *ashl* oleh lawan debat, maka disebut *murakkab al-washf*. Dua macam qiyas ini tidak diterima, berbeda dengan mereka yang berbeda pendapat.

MURAKKAB AL-ASHL DAN MURAKKAB AL-WASHF

Hukum *ashl* mutlak harus disepakati oleh dua orang yang beradu hujjah, sebagaimana dalam penjelasan di atas. Hanya saja kemudian memandang latar belakang 'illat-nya, ulama membagi *qiyas* menjadi dua macam;

1. *Qiyas murakkab al-ashl*, apabila hukum *ashl* disepakati di antara dua orang yang beradu hujjah, akan tetapi atas dasar dua 'illat yang berbeda.
Contoh, meng-*qiyas*-kan perhiasan wanita baligh pada anak kecil dalam hukum tidak wajibnya zakat. Hukum tidak wajib zakat pada *ashl*, yakni harta anak kecil, disepakati oleh kalangan Syafi'iyah dan Hanafiyah. Dan 'illat di dalamnya menurut kalangan Syafi'iyah adalah statusnya sebagai perhiasan yang boleh dipakai. Sedangkan menurut Hanafiyah adalah statusnya sebagai harta anak kecil.
Qiyas ini disebut *murakkab al-ashl*, karena hukum tersusun dari dua 'illat *ashl* dari dua orang yang beradu hujjah.
2. *Qiyas murakkab al-washf*, apabila hukum *ashl* disepakati atas dasar 'illat yang ditolak keberadaannya dalam hukum *ashl* oleh lawan debat.
Contoh, meng-*qiyas*-kan ucapan; "Jika aku menikahi Fulanah, maka

¹³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 214-220 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 399

ia tertalak” dengan ucapan; “Fulanah yang akan aku nikahi tertalak”, dalam hal tidak jatuhnya talak setelah nikah. Dan tidak jatuhnya talak pada *ashl* disepakati oleh kalangan Syafi’iyah dan Hanafiyah. *Illat* dalam hal ini adalah menggantungkan talak sebelum memiliki hak talak. Dan kalangan Hanafiyah menolak wujudnya ‘*illat* ini pada *ashl*, karena ucapan tersebut menurut mereka bersifat *tanjizi* (tanpa penggantungan), bukan *ta’liq* (penggantungan). Sehingga *qiyas* tidak bisa dilakukan, karena tidak adanya ‘*illat* pada *far’u*, sebab *far’u* berbentuk *ta’liq*, sedangkan *ashl* berbentuk *tanjizi*.

Qiyas ini disebut *murakkab al-washfi*, karena hukum tersusun dari sifat yang ditolak keberadaanya dalam hukum *ashl* oleh lawan debat.

Dua macam *qiyas* ini tidak diterima, karena dalam *qiyas murakkab al-ashl* lawan debat menolak wujudnya ‘*illat* pada *far’u*. Sedangkan dalam *murakkab al-washfi*, karena lawan debat menolak wujudnya ‘*illat* pada *ashl*. Menurut pendapat kedua, keduanya diterima. Karena memandang kedua belah pihak menyepakati hukum *ashl*¹⁴.

وَلَوْ سَلَّمَ الْعِلَّةَ فَأَثَبَتِ الْمُسْتَدِيلُ
وُجُودَهَا أَوْ سَلَّمَهُ الْمُنَاطِرُ انْتَهَضَ
الدَّلِيلُ فَإِنْ لَمْ يَتَّفِقَا عَلَى الْأَصْلِ
وَلَكِنْ رَامَ الْمُسْتَدِيلُ اثْبَاتَ
حُكْمِهِ ثُمَّ اثْبَاتَ الْعِلَّةِ فَلَأَصَحُّ
قَبُولُهُ

وَالصَّحِيحُ لَا يُشْتَرَطُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى
تَعْلِيلِ حُكْمِ الْأَصْلِ أَوْ النَّصِّ عَلَى
الْعِلَّةِ

Apabila lawan debat (*khashm*) menerima ‘*illat* dari pendalil (*mustadil*), kemudian pendalil menetapkan adanya ‘*illat*, atau pendebat (*al-munadhir*)¹⁵ menerima keberadaan ‘*illat*, maka dalil menjadi tegak. Dan apabila dua orang yang beradu hujjah tidak menyepakati *ashl* (hukum dan ‘*illat*-nya), namun pendalil menghendaki menetapkan hukum *ashl* dengan sebuah dalil, kemudian menetapkan ‘*illat*, maka menurut Ashah, hal tersebut diterima.

Pendapat shahih tidak disyaratkan adanya kesepakatan penentuan ‘*illat* dari hukum *ashl* (bahwa hukum tersebut memiliki ‘*illat* dan berbentuk demikian), atau penjelasan atas ‘*illat*.

TEGAKNYA DALIL DAN SAHNYA QIYAS

Manakala lawan debat (*khashm*) menerima ‘*illat* dari pendalil (*mustadil*), dalam arti menerima bahwa ‘*illat*-nya adalah apa yang

¹⁴ *Ibid*, hal. 220-221 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 400 dan Hasan bin Muhammad al-‘Athar, *Hasyiah al-‘Athar*, vol II hal. 262-263

¹⁵ Maksud *al-munadhir* di sini adalah lawan debat (*khashm*)

disebutkan *mustadil*, namun dia tidak menerima wujudnya 'illat pada *ashl*. Kemudian pendalil menetapkan wujudnya 'illat pada *ashl*. Atau lawan debat menerima keberadaan 'illat, maka dalil menjadi tegak. Contoh;

- Mustadill* : 'Illat dalam riba adalah sifat makanan
Khashm : Saya setuju bahwa 'illat dalam riba adalah sifat makanan, namun saya tidak setuju 'illat tersebut ada dalam gandum
Mustadill : Saya menetapkan wujudnya 'illat tersebut dalam gandum dengan metode ini.
Konsekuensi : Dalil menjadi tegak pada *ashl*, karena dalil atas *khashm* terwujud, sehingga *qiyas* menjadi sah,

Atau,

- Mustadill* : 'Illat dalam riba adalah sifat makanan
Khashm : Saya setuju bahwa 'illat dalam riba adalah sifat makanan, dan saya setuju 'illat tersebut ada dalam gandum
Konsekuensi : Dalil menjadi tegak pada *ashl*, karena pengakuan *khashm* atas wujudnya 'illat.

Dan apabila dua orang yang beradu hujjah tidak menyepakati *ashl* (hukum dan 'illat-nya), namun pendalil menghendaki menetapkan hukum *ashl* dengan sebuah dalil, kemudian menetapkan 'illat dengan sebuah metode, maka menurut Ashah, hal tersebut diterima. Karena penetapan *mustadil* setingkat dengan pengakuan *khashm*. Pendapat lain, hal tersebut tidak diterima, dan kedua pihak harus menyepakati *ashl*, agar perdebatan tidak membias¹⁶.

KESEPAKATAN PENENTUAN 'ILLAT DARI ASHL

Pendapat shahih tidak disyaratkan adanya kesepakatan dari seluruh umat bahwa hukum *ashl* memiliki 'illat dan berbentuk demikian, atau penjelasan atas 'illat (bahwa 'illat hukum *ashl* adalah demikian). Karena tidak ada dalil tentang persyaratan ini. Dan cukup menetapkan bahwa hukum *ashl* memiliki 'illat dengan dalil. Pendapat lain, hal tersebut disyaratkan.

الثَّالِثُ الْفَرْعُ وَهُوَ الْمَحَلُّ **Ketiga, Far'u**, yaitu obyek yang diserupakan.
 المُنْبِئَةُ وَقِيلَ حُكْمُهُ وَمِنْ **Pendapat lain, hukum dari obyek tersebut.**
 Termasuk syarat far'u adalah wujudnya 'illat

¹⁶ Dari sini dapat dipahami, bahwa syarat keabsahan *qiyas* adalah hukum *ashl* disepakati kedua pihak, atau atas dasar penetapan *mustadil* saat menghendaki. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 401 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 264

شَرْطُهُ وَجُودُ تَمَامِ الْعِلَّةِ فِيهِ فَإِنْ
كَانَتْ قَطْعِيَّةً فَطَعْيِيٌّ أَوْ ظَنِّيَّةً
فَقِيَاسُ الْأَدْوَانِ كَالثَّمَّاحِ عَلَى الْبُرِّ
يَجَامِعُ الطَّعْمَ وَتُقْبَلُ الْمُعَارَضَةُ
فِيهِ بِمُقْتَضَى تَقْيِضِ أَوْ ضِدِّ لَا
خِلَافَ الْحُكْمِ عَلَى الْمُخْتَارِ
وَالْمُخْتَارُ قَبُولُ التَّرْجِيحِ وَأَنَّهُ لَا
يَجِبُ الْإِيْمَاءُ إِلَيْهِ فِي الدَّلِيلِ
وَلَا يَقُومُ الْقَاطِعُ عَلَى خِلَافِهِ
وَقَافًا وَلَا خَبْرُ الْوَاحِدِ عِنْدَ
الْأَكْثَرِ وَلَيْسَ الْأَصْلُ وَحُكْمُهُ
حُكْمُ الْأَصْلِ فِيمَا يُقْصَدُ مِنْ
عَيْنٍ أَوْ جِنْسٍ فَإِنْ خَالَفَ فَسَدَ
الْقِيَاسُ وَجَوَابُ الْمُعْتَرِضِ
بِالْمُخَالَفَةِ بَيَانِ الْإِتِّحَادِ

secara sempurna di dalamnya. Apabila 'illat bersifat *qath'iy*, maka qiyas bersifat *qath'iy*. Dan jika bersifat *dzanniyy*, maka disebut *qiyas al-adwan*, seperti pengqiyasan apel pada gandum dengan titik temu berupa makanan. Dalam far'u diterima adanya *mu'aradhab* (pembenturan) dengan dalil yang menuntut pertentangan atau perlawanan hukum, bukan perbedaan hukum, menurut pendapat Mukhtar. Menurut pendapat Mukhtar, tarjih diterima, dan bahwa tidak wajib memberi penjelasan sebagai isyarat di dalam dalil atas tarjih.

(Secara sepakat, disyaratkan juga dalam *far'u*), tidak adanya dalil *qath'iy* yang bertentangan dengan *far'u*. Dan menurut mayoritas, disyaratkan tidak adanya hadits ahad yang bertentangan. Hendaklah *far'u* menyamai *ashl* dan hukum *far'u* menyamai hukum *ashl* dalam aspek yang dimaksud, berupa 'ain (bentuk) atau jenis. Dan apabila berbeda, maka qiyas menjadi rusak. Jawaban bagi *mu'taridh* (pengkritisi dalil) yang menyatakan adanya perbedaan dalam 'ain atau jenis, adalah dengan menjelaskan persamaan (tunggal) dalam keduanya.

RUKUN KETIGA; FAR'U

Far'u adalah obyek yang diserupakan dengan *ashl*. Pendapat lain, hukum dari obyek tersebut.

Untuk mewujudkan *qiyas* yang benar, *far'u* memiliki beberapa persyaratan, di antaranya;

1. Terwujudnya 'illat ashl secara sempurna dalam far'u, baik sama persis atau disertai tambahan.

Contoh yang sama persis, 'illat berupa memabukkan dalam *qiyas* minuman keras dari perasan selain anggur (*nabidz*) pada perasan anggur (*khamr*).

Contoh yang disertai tambahan, 'illat berupa menyakiti dalam *qiyas* memukul orang tua pada berkata kasar.

Berdasarkan hal ini, *qiyas* terbagi sebagai berikut;

- 1) Qiyas *qath'iy*, apabila 'illat bersifat *qath'iy*. Dalam arti dipastikan sebuah sifat menjadi 'illat pada *ashl*, dan terwujud pada *far'u*. Contoh, memabukkan dan menyakiti seperti tersebut di atas.

Dalam hal ini, seolah-olah *far'u* termuat dalam dalil *ashl*. Dan apabila dalil dari hukum *ashl* berbentuk *dhanni*, maka hukum *far'u* juga demikian.

Qiyas *qath'iy* ini mencakup dua macam *qiyas*;

- a. *Awlawi*, yakni *qiyas* yang tetapnya hukum pada *far'u* lebih tinggi dibandingkan pada *ashl*. Seperti, *qiyas* memukul orang tua pada berkata kasar.
 - b. *Musawi*, yakni *qiyas* yang tetapnya hukum pada *far'u* setara dibandingkan pada *ashl*. Seperti, *qiyas* membakar harta anak yatim pada memakan hartanya.
- 2) Qiyas *dhanni* atau *adwan*, apabila '*illat* bersifat *dzanniy*. Dalam arti diduga sebuah sifat menjadi '*illat* pada *ashl*, meskipun dipastikan terwujud pada *far'u*. Contoh, pengqiyasan apel pada gandum dalam riba dengan titik temu berupa makanan. Sifat makanan adalah '*illat* riba dalam *ashl* (gandum), disertai kemungkinan pendapat lain, bahwa '*illat*-nya adalah makanan simpanan pokok, seperti versi Malikiyyah, atau takaran, seperti versi Hanafiyah. Sedangkan dalam *far'u* (apel) hanya ada sifat makanan saja. Sehingga tetapnya hukum pada apel, lebih rendah dibanding tetapnya hukum pada gandum yang memiliki tiga sifat sekaligus.

Kemudian menurut pendapat Mukhtar, dalam *far'u* menerima adanya *mu'aradhab* (pembenturan) dengan dalil yang menuntut pertentangan atau perlawanan hukum. Dalam arti *khashm* (lawan debat) memunculkan sifat yang menunjukkan pertentangan atau perlawanan dari apa yang telah ditunjukkan dari *qiyas* yang dilakukan *mustadil* (pemapar dalil). Bentuk tanggapan pada *far'u*, semisal *mu'taridh* (pengkritisi dalil) mengatakan pada *mustadil* (pemapar dalil), "Sifat yang telah kamu sebutkan, meskipun menetapkan hukum pada *far'u*, akan tetapi menurutku ada sifat lain yang akan menetapkan kebalikan atau perlawanan hukum tersebut".

Contoh pertentangan;

- Mustadill* : Mengusap sebagian kepala adalah rukun wudhu, maka sunnah mengulanginya tiga kali, seperti membasuh wajah.
- Mu'aridh* : Mengusap sebagian kepala dalam wudhu tidak sunnah diulangi tiga kali, seperti mengusap *khuff* (sepatu musim dingin).

Contoh perlawanan;

Mustadill : Shalat witir rutin dilakukan Nabi SAW, sehingga hukumnya wajib, seperti tasyahhud.

Mu'aridh : Shalat witir dibatasi dengan waktu shalat lima waktu, sehingga sunnah, seperti shalat *qabliyah* subuh (shalat fajar).

Dalam hal ini dikecualikan pembenturan dengan dalil yang menuntut perbedaan hukum. Maka hal ini tidak dianggap membuat cacat, karena tidak menafikan dalil *mustadil*. Contoh;

Mustadill : Sumpah palsu adalah ucapan yang pengucapnya divonis berdosa, sehingga tidak menetapkan *kafarat*, seperti persaksian palsu.

Mu'aridh : Sumpah palsu adalah ucapan yang mengukuhkan perkara bathil dan disangka sebagai realita, sehingga menetapkan ta'zir, seperti persaksian palsu.

Menurut pendapat Mukhtar, dalam konteks menolak pembenturan, pen-*tarjih*-an (pengunggulan) dengan sebuah *murajjih qiyas* atas sifat *mustadil* mengungguli sifat *mu'aridh* bisa diterima. Karena menjadi keharusan untuk mengamalkan dalil yang unggul. Pendapat lain, hal tersebut tidak diterima, karena yang dipertimbangkan dalam pembenturan adalah terwujudnya *ashl ad-dhan* (dugaan sifat yang disampaikan *mu'taridh* menjadi *'illat*), bukan menyamainya *ashl ad-dhan* pada *dhan al-ashl* (dugaan sifat *ashl* yang ada dalam *qiyas*-nya *mustadil* menjadi *'illat*). Dan *ashl ad-dhan* tidak bisa tertolak dengan *tarjih*.

Berpijak pada diterimanya *tarjih*, maka menurut pendapat Muhtar, pada permulaannya tidak wajib memberi penjelasan sebagai isyarat atas *tarjih* di dalam dalil. Pendapat lain, hal tersebut wajib dilakukan, karena dalil tidak sempurna tanpa adanya penolakan terhadap *mu'aridh*.

2. Disyaratkan dalam *far'u*, tidak adanya dalil *qath'iy* yang bertentangan dengan *far'u*.

Maksud persyaratan ini adalah hukum dalam *far'u* tidak boleh bertentangan dengan dalil *qath'iy*. Karena *qiyas* tidak sah dilakukan, manakala ditemukan dalil *qath'iy* yang bertentangan. Dan syarat ini disepakati ulama.

3. Tidak adanya hadits ahad yang bertentangan.

Menurut mayoritas ulama, hukum dalam *far'u* tidak boleh bertentangan dengan *kehabar abad*. Jika hal ini terjadi, maka *kehabar abad* didahulukan daripada *qiyas*, sebagaimana pembahasan terdahulu.

4. *Far'u* menyamai *ashl* dan hukum *far'u* menyamai hukum *ashl*.

Maksud persyaratan ini, bahwa *far'u* harus menyamai *ashl* dalam 'ain (bentuk) atau jenis 'illat. Dan apabila berbeda, maka *qiyas* menjadi rusak. Karena 'illat menjadi tidak ada pada *far'u*.

Contoh menyamai dalam 'ain (bentuk) 'illat:

Meng-*qiyas*-kan *nabidz* pada *khamr*, dalam hal keharamannya, dengan titik temu berupa sifat keras dan membuat mabuk. Sifat ini bentuknya terwujud pada *nabidz* secara *nau'* (macam), bukan *syakhs* (penampakan).

Contoh menyamai dalam jenis 'illat:

Meng-*qiyas*-kan anggota badan pada nyawa, dalam hal tetapnya hukum *qishash*, dengan titik temu berupa penganiayaan yang merupakan jenis dari perusakan keduanya (anggota badan dan nyawa).

Syarat berikutnya, hukum *far'u* harus menyamai hukum *ashl* dalam 'ain atau jenis hukumnya. Dan apabila berbeda, maka *qiyas* menjadi rusak. Karena hukum *ashl* menjadi tidak ada pada *far'u*.

Contoh menyamai dalam 'ain (bentuk) hukum:

Meng-*qiyas*-kan pembunuhan dengan benda berat pada pembunuhan dengan benda tajam, dalam hal tetapnya hukum *qishash*, dengan titik temu berupa pembunuhan yang disengaja dan secara aniaya. Dalam hal ini bentuk *qishash* dalam *ashl* dan *far'u* sama.

Contoh menyamai dalam jenis hukum:

Meng-*qiyas*-kan kelamin wanita kecil pada hartanya, dalam hal tetapnya perwalian bagi bapak atau kakek, dengan titik temu berupa sifat kecil. Dalam hal ini perwalian adalah jenis dari perwalian nikah dan harta.

Kemudian manakala *mu'taridh* (pengkritisi dalil) menyatakan adanya perbedaan hukum *ashl* dan *far'u* dari sisi 'ain atau jenis, maka cara menjawab *mustadil* adalah dengan menjelaskan persamaan hukum dalam keduanya. Contoh;

- Mustadill* : Sumpah *dhibar* kafir *dzimmi* sama dengan *dhibar* muslim, dalam hal haramnya menggauli istrinya. (*Syafi'i*)
- Mu'taridh* : Haramnya menggauli istri bagi muslim selesai dengan membayar *kafarat*. Sedangkan orang kafir bukan ahli *kafarat*, karena dia tidak mungkin berpuasa (sebagian dari bentuk *kafarat*), karena niatnya rusak. Maka haramnya menggauli istri tidak bisa selesai baginya. Dengan demikian hukum jelas berbeda, dan *qiyas* tidak sah.
- Mustadill* : Memungkinkan bagi kafir *dzimmi* untuk berpuasa, dengan cara masuk Islam, kemudian puasa. Dan juga memerdekakan budak serta memberi makan, disepakati sah dilakukan, meskipun dalam keadaan kafir. Maka dia termasuk ahli *kafarat*. Dari sini hukum *ashl* dan *far'u* sama, dan *qiyas* dinyatakan sah¹⁷.

وَلَا يَكُونُ مَنْصُوصًا بِمُؤَافِقٍ
خِلَافًا لِمُجَوِّزٍ دَلِيلَيْنِ وَلَا
بِمُخَالَفٍ إِلَّا لِتَجْرِبَةِ النَّظَرِ وَلَا
مُتَقَدِّمًا عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ
وَجَوِّزَهُ الْإِمَامُ عِنْدَ دَلِيلٍ آخَرَ وَلَا
يُشْتَرَطُ ثُبُوتُ حُكْمِهِ بِالنَّصِّ
جُمْلَةً خِلَافًا لِقَوْمٍ وَلَا انْتِفَاءً نَصِّ
أَوْ إِجْمَاعٍ يُؤَافِقُهُ خِلَافًا لِلْغَزَائِيِّ
وَالْأَمِدِيِّ

Dan disyaratkan hukum *far'u* tidak dijelaskan berdasarkan nash dengan hukum yang sesuai dengan *qiyas*, berbeda dengan pendapat ulama yang memperbolehkan adanya dua dalil. Juga tidak dengan hukum yang berbeda dengan *qiyas*, kecuali demi menjajal analisa. Dan hukum *far'u* tidak boleh mendahului hukum *ashl*. Imam Ar-Razi memperbolehkan mendahuluinya hukum *far'u* ketika ada dalil lain.

Tetapnya hukum *far'u* tidak disyaratkan berdasarkan nash secara global, berbeda dengan pendapat segolongan ulama. Juga tidak disyaratkan tidak adanya nash atau ijma' yang cocok dengan hukum *far'u*. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Ghazali dan Al-Amidi.

5. Hukum *far'u* tidak *manshush* (dijelaskan berdasarkan nash) dengan hukum yang sesuai atau berbeda dengan *qiyas*.

Disyaratkannya hukum *far'u* tidak *manshush* dengan nash yang sesuai dengan *qiyas*, karena dengan adanya nash, *qiyas* sudah tidak dibutuhkan. Pendapat lain, disampaikan oleh ulama yang

¹⁷ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 405-406 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 266-269

memperbolehkan adanya dua dalil atas sebuah *madlul*, bahwa hal tersebut tidak disyaratkan. Dan fungsi *qiyas* menurut versi ini adalah mengetahui adanya *'illat*.

Begitu juga hukum *far'u* tidak *manshub* dengan hukum yang berbeda dengan *qiyas*, karena nash didahulukan daripada *qiyas*. Kecuali demi menjajal analisa *mustadil*, maka *qiyas* tersebut dengan sendirinya sah, namun tidak diamalkan, karena bertentangan dengan nash.

6. Hukum *far'u* tidak boleh mendahului hukum *ashl*.

Syarat tidak boleh mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* ini berdasarkan aspek penampakannya bagi mukallaf, bukan keberadaannya secara hakiki. Dan berlaku manakala tidak ada dalil atas *far'u* selain *qiyas*. Contoh, meng-*qiyas*-kan wudhu pada tayammum dalam hal wajibnya niat¹⁸. Wudhu diperintahkan sebelum hijrah, sedangkan tayammum diperintahkan setelah hijrah. Dan jika mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* diperbolehkan, maka akan berimplikasi tetapnya hukum *far'u* saat mendahului tanpa adanya dalil. Dimana hal ini jelas tercegah, karena tergolong tuntutan dengan *khithab* yang tidak diketahui saat menuntut¹⁹. Hanya saja apabila hal itu disebutkan dalam rangka mengalahkan lawan debat, maka diperbolehkan. Contoh, ucapan penganut madzhab Syafi'i pada penganut madzhab Hanafi yang berpendapat wajib niat dalam tayammum, tidak dalam wudhu, "Dua thaharah yang keduanya tidak terpisah, karena keduanya sama secara makna".

Pendapat lain, disamapaikan Imam Ar-Razi, bahwa mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* diperbolehkan, ketika ada dalil lain yang disandari saat mendahului. Hal ini untuk menolak tuntutan dengan *khithab* yang tidak diketahui saat menuntut, dan untuk menegaskan pendapat bolehnya beberapa dalil dalam satu *madlul*, meskipun sebagian lebih akhir dari yang lain, sebagaimana mu'jizat Nabi SAW.

Dan berikut ini hal-hal yang tidak disyaratkan dalam *far'u*. Meskipun di dalamnya masih banyak silang pendapat.

1. Tetapnya hukum *far'u* berdasarkan nash secara global

Menurut pendapat pertama, tetapnya hukum *far'u* berdasarkan nash secara global tidak disyaratkan. Pendapat lain, dari segolongan

¹⁸ Manakala dikira-kirakan tidak ada dalil lain pada wudhu, selain *qiyas*.

¹⁹ Karena pengetahuan *khithab* akan dihasilkan sebab nampaknya *maqis 'alaih*, sehingga *qiyas* yang menunjukkan *khithab* mudah dilakukan.

ulama, hal tersebut disyaratkan. Kemudian dituntut perinciannya dengan *qiyas*. Seandainya tidak ada pengetahuan tentang adanya nash atas pewarisan kakek secara global, maka pastilah *qiyas* pewarisannya bersama beberapa saudara laki-laki, dan perempuan tidak diperbolehkan.

2. Tidak adanya nash atau ijma' yang cocok dengan hukum *far'u*.

Berpijak pada syarat ini, diperbolehkan *qiyas* bersamaan adanya nash atau ijma' yang cocok dengan *qiyas* tersebut. Pendapat kedua, disampaikan Imam Al-Ghazali dan Al-Amidi, bahwa hal tersebut disyaratkan. Meskipun beliau berdua memperbolehkan dua dalil atas satu *madlul*. Hal ini memandang bahwa kebutuhan terhadap *qiyas* terjadi manakala tidak ditemukan nash atau ijma'²⁰.

الرَّابِعُ الْعِلَّةُ قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ
الْمَعْرُفُ وَحُكْمُ الْأَصْلِ ثَابِتٌ
بِهَا لَا بِالنَّصِّ خِلَافًا لِلْحَتْفِيَّةِ
وَقِيلَ الْمُؤْتَرُ بِدَايَةِ وَقَالَ الْغَزَالِيُّ
بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَالَ الْأَمِيدِيُّ الْبَاعِثُ
عَلَيْهِ
وَقَدْ تَكُونُ دَافِعَةً وَرَافِعَةً أَوْ
فَاعِلَةً الْأَمْرَيْنِ

Keempat, *Illat*, Ahli Haq mengatakan, adalah petunjuk yang memberitahukan adanya hukum. Hukum ashl tetap berdasarkan 'illat, bukan nash, berbeda dengan pendapat kalangan Hanafiyah. Pendapat lain, 'illat adalah sesuatu yang dengan sendirinya (*dzatiyah*) mempengaruhi dalam hukum. Imam Al-Ghazali mengatakan, mempengaruhi dengan izin Allah SWT. Imam Al-Amidi mengatakan, 'illat adalah pemicu adanya hukum. 'Illat terkadang ada yang menolak adanya hukum, atau menghilangkan hukum, atau memcrankan keduanya.

RUKUN KEEMPAT; 'ILLAT'

Illat, atau *al-washf al-jami'* (sifat yang mempertemukan) antara *ashl* dan *far'u*, memiliki definisi berbeda-beda yang berpengaruh terhadap segala permasalahan yang akan dijelaskan nanti.

1. Definisi Ahli Haq;

الْمَعْرُفُ لِلْحُكْمِ

"Petunjuk yang memberitabukan adanya hukum"

Maksud 'memabukkan' menjadi 'illat adalah keberadaannya

²⁰ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 407 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 270

menjadi petunjuk atau tanda atas haramnya perkara yang memabukkan, seperti *kbamr* dan *nabidz*.

2. Definisi Mu'tazilah;

المؤثر بذاته في الحکم

"Sesuatu yang dengan sendirinya (*dzatiyah*) mempengaruhi dalam hukum"

Definisi ini berpijak pada pendapat bahwa hukum selalu mengikuti mashlahat-mafsadah.

3. Definisi Imam Al-Ghazali;

المؤثر بإذن الله في الحکم

"Sesuatu yang dengan dengan izin Allah SWT mempengaruhi dalam hukum"

Maksud dengan izin Allah SWT adalah dengan dijadikan oleh Allah SWT.

4. Definisi Imam Al- Amidi;

الباعث على الحکم

"Illat adalah pemicu adanya hukum"

Berdasarkan definisi pertama di atas, hukum *ashl* tetap berdasarkan 'illat, bukan nash. Berbeda dengan pendapat kalangan Hanafiyah yang mengatakan, hukum *ashl* tetap berdasarkan nash, karena nash yang berfaidah menunjukkan hukum.

Menurut pengarang, kami golongan pengikut madzhab Syafi'i mendefinisikan 'illat sebagai petunjuk yang memberitahukan adanya hukum, dan selamanya tidak akan mendefinisikannya dengan pemicu adanya hukum. Dan kami menentang keras definisi tersebut, karena Allah SWT membuat sesuatu bukan atas dasar dipicu oleh perkara lain. Dan bilamana ada fuqaha' menyampaikan demikian, maka maksudnya adalah sebagai pemicu mukallaf agar menjalankannya.

'ILLAT MENOLAK ATAU MENGHILANGKAN HUKUM

'Illat dipandang dari hasil hukumnya terbagi menjadi tiga macam;

1. Menolak adanya hukum. Contoh pertama adalah 'iddah, dimana posisinya menolak halalnya nikah dari selain suami, namun tidak menghilangkan pernikahan atau halalnya melanggengkan nikah. Sebagaimana 'iddah yang terjadi karena *wathi subhat*, yang mana hal ini tidak menghilangkan pernikahan suami, karena jika tidak demikian, semestinya istri tidak halal bagi suami setelah 'iddah selesai tanpa disertai akad baru. Dan yang hilang di sini hanya halalnya *istimta'*.
2. Menghilangkan hukum. Contoh talak, dimana talak menghilangkan bolehnya *istimta'*, namun tidak menolak nikah, karena

diperbolehkannya menikah setelah talak, dengan akad baru.

3. Memerankan keduanya (menolak sekaligus menghilangkan). Contoh kedua, *radha'* (sepersusuan), dimana posisinya menolak halalnya menikah, sekaligus menghilangkannya, manakala *radha'* muncul di tengah-tengah menikah, sebagaimana seseorang menikah dengan wanita yang masih menyusui, kemudian wanita ini disusui oleh istrinya yang lain²¹.

وَوَصْفًا حَقِيقِيًّا ظَاهِرًا مُنْضَبِطًا
أَوْ عُرْفِيًّا مُطَّرِدًا وَكَذَا فِي الْأَصْحَحِ
لِعُورِيًّا أَوْ حُكْمًا شَرْعِيًّا وَتَالِئِهَا
إِنْ كَانَ الْمَعْلُولُ حَقِيقِيًّا أَوْ
مُرَكَّبًا وَتَالِئِهَا لَا يَزِيدُ عَلَى
خَمْسِ

'Illat berbentuk sifat hakiki yang *dhahir* (jelas) dan *mundhabath* (terukur dengan batasan), atau sifat 'urfy yang *muttharid* (terlaku umum). Juga menurut pendapat Ashah, 'illat dapat berbentuk sifat lughawi, atau hukum syar'i. Pendapat ketiga, tidak boleh berbentuk hukum syar'i, apabila hukum yang di-'illat-i berbentuk hakiki. Atau berbentuk perkara *murakkab* (tersusun). Pendapat ketiga, boleh selama tidak melebihi lima juz.

SYARAT-SYARAT 'ILLAT

'Illat memiliki beberapa kriteria yang harus dipenuhi, yakni;

1. Berbentuk sifat hakiki, yakni sifat yang dapat difahami dengan sendirinya, tanpa ada ketergantungan dengan 'urf, syar'i, atau lughat. Seperti sifat makanan sebagai 'illat dari perkara *ribawi*. Sifat ini tergolong hakiki, karena bisa ditemukan panca indra. Atau sifat 'urfy yang *muttharid* (terlaku umum), tidak berubah-ubah dengan adanya perubahan waktu, seperti sifat mulia dan rendah dalam *kafa'ah*.
2. Harus *dhahir* (jelas), artinya dapat dibedakan dari perkara lain. Bukan sifat yang *khafi* (samar), seperti pembuahan di rahim, keluarnya sperma, dan persetubuhan. Hal-hal semacam ini tidak bisa dijadikan 'illat dari *iddah*. Dan 'illat yang digunakan dalam *iddah* adalah *kbahwab* (berduaan di kamar).
3. Harus *mundhabath* (terukur dengan batasan), artinya tidak berubah-ubah dengan adanya perubahan individu (*mudbtharib*). Seperti *masyaqqah* (kesulitan), dimana hal ini tidak bisa dijadikan 'illat dalam persoalan *qashar* shalat, karena kadarnya berbeda-beda tiap individu.

Selain hal-hal di atas, menurut pendapat Ashah, beberapa bentuk lain dapat digunakan sebagai 'illat.

²¹ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 408

1. Sifat *lughawi*, dimana diperbolehkan. Seperti menetapkan keharaman *nabidz* (perasan selain anggur) dengan 'illat bahwa *nabidz* dapat disebut *khamr*, seperti minuman keras yang terbuat dari perasan anggur. Hal ini berpijak pada tetapnya lughat dengan *qiyas* (lihat pembahasannya di juz I). *Pendapat kedua*, hukum *syar'i* tidak boleh di-'illat-i dengan perkara *lughawi*.
2. Hukum *syar'i*, baik perkara yang di-'illat-i juga berupa hukum *syar'i*, seperti menetapkan bolehnya menggadaikan *al-musya'* (dimiliki bersama dan belum ditentukan pembagiannya) dengan 'illat bolehnya *al-musya'* diperjualbelikan. Atau perkara yang di-'illat-i berupa perkara hakiki, seperti menetapkan sifat hidup pada rambut dengan 'illat diharamkan sebab talak dan dihalalkan sebab nikah, seperti tangan. *Pendapat kedua*, 'illat tidak boleh berbentuk hukum, karena seharusnya hukum merupakan perkara yang di-'illat-i, bukan justru menjadi 'illat. *Pendapat ketiga*, 'illat boleh berbentuk hukum *syar'i*, manaka perkara yang di-'illat-i berbentuk perkara hakiki.
3. Perkara *murakkab* (tersusun), baik berbentuk susunan sifat, atau susunan beberapa hukum *syar'i*. *Pendapat kedua*, tidak bisa dijadikan 'illat, karena penetapan 'illat dengan perkara *murakkab* akan berimplikasi kemustahilan secara logika (*muhāl 'aqli*). Karena hilangnya satu juz dari penyusun *murakkab*, akan menetapkan status 'illat-nya menjadi hilang. Setelah itu, manakala juz lainnya juga hilang, maka akan terjadi *tahshil al-hashil* (mewujudkan perkara yang sudah ada), dalam arti juz tersebut menghilangkan sesuatu yang sudah hilang sebab tidak adanya juz pertama. *Pendapat ketiga*, boleh selama penyusunnya tidak melebihi lima juz. Pendapat ini diriwayatkan Syekh Abu Ishaq As-Syairazi dan Imam Mawardi dari sebagian ulama dalam Syarh Al-Luma'. Al-Imam mengomentari, dasar penetapan jumlah maksimal lima juz ini tidak memiliki dasar. Namun versi lain menyatakan, dasarnya adalah *istiqra'* (logika induktif)²².

وَمِنْ شُرُوطِ الْإِلْحَاقِ بِهَا اشْتِمَالُهَا
عَلَى حِكْمَةٍ تَبَعَتْ عَلَى الْإِمْتِنَانِ
وَتَصْلُحُ شَاهِدًا لِإِنَاظَةِ الْحُكْمِ

Termasuk di antara beberapa syarat *ilbaq* (penyamaan) berdasarkan 'illat, adalah memuatnya 'illat atas hikmah yang mendorong mukallaf untuk melaksanakan dan layak dijadikan dalil penyebab penggantungan sebuah hukum. Dari persyaratan tersebut, maka

²² Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 275-277 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 409-410

وَمِنْ تَمَّ كَانَ مَانِعَهَا وَصَمًا
 وَجُودِيًّا يُجَلُّ بِحِكْمَتِهَا
 وَأَنْ تَكُونَ ضَائِبًا لِحِكْمَةٍ وَقِيلَ
 يَجُوزُ كَوْنُهَا نَفْسَ الْحِكْمَةِ وَقِيلَ
 إِنَّ انْضَبَطَتْ وَأَنْ لَا تَكُونَ
 عَدَمًا فِي الثُّبُوتِيِّ وَفَاقًا لِلْإِمَامِ
 وَخِلَافًا لِلْأَمِيدِيِّ وَالْإِصْبَافِيِّ عَدِيٍّ

pengecagh (*mani*) dari 'illat adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari 'illat.

Di antara syarat *ilhaq*, 'illat harus berupa sifat yang mampu membatasi hikmah. Pendapat lain, 'illat diperbolehkan berupa hikmah itu sendiri. Versi lain, diperbolehkan apabila hikmah terbatas. Dan bahwa 'illat tidak boleh berbentuk 'adami (tidak adanya hukum) dalam perkara yang berbentuk *tsubuti* (adanya hukum), sependapat dengan Imam Ar-Razi, berbeda pendapat dengan Imam Al-Amidi²³. Dan 'illat *idhafi* (penyandaran) termasuk 'adami.

SYARAT ILHAQ PADA HUKUM ASHL SEBAB 'ILLAT

Termasuk di antara beberapa syarat *ilhaq* (penyamaan) pada hukum *ashl* berdasarkan 'illat, di antaranya;

1. Memuatnya 'illat atas *hikmah* (kemashlahatan yang menjadi tujuan pensyariatan hukum) yang mendorong mukallaf untuk melaksanakan dan layak dijadikan dalil penyebab penggantungan sebuah hukum dengan 'illat. Seperti, menjaga nyawa yang merupakan *hikmah* dari vonis *qishash* yang ditetapkan berdasarkan 'illat berupa membunuh dengan sengaja. Seseorang yang mengetahui bahwa apabila dirinya membunuh, konsekuensinya dia akan dibalas bunuh, pastilah ia akan menghindari perbuatan membunuh. Namun terkadang ada yang tidak menghindar, karena sudah memutuskan pilihan nyawanya melayang. Hikmah ini mendorong mukallaf, yakni pembunuh dan penegak hukum, untuk melaksanakan perintah yang berbentuk kewajiban *qishash*. Hal ini dilakukan dengan cara masing-masing memberi kesempatan pada waris dari korban pembunuhan untuk mengeksekusinya. Dan 'illat tersebut layak dijadikan dalil penggantungan kewajiban *qishash* dengan 'illat-nya. Kemudian pembunuhan menggunakan alat berat disamakan dengan pembunuhan menggunakan benda tajam dalam kewajiban *qishash*-nya, karena memiliki kesamaan 'illat yang memuat hikmah tersebut. Dari persyaratan tersebut, maka pengecagh (*mani*) dari 'illat adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari 'illat. Seperti hutang, mengikuti pendapat bahwa hutang menghalangi kewajiban zakat

²³ Menurut Imam Jalaluddin Al-Mahali, redaksi ini terbalik. Dan yang benar, sependapat dengan Imam Al-Amidi, berbeda pendapat dengan Imam Ar-Razi.

bagi orang yang berhutang. Hutang adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari 'illat kewajiban zakat, dimana 'illat-nya adalah kepemilikan satu nishab, dan hikmahnya adalah kepemilikan harta berlebih. Dalam hal ini orang yang berhutang bukan orang yang berlebih hartanya, karena dia membutuhkannya untuk melunasi hutang.

2. 'Illat harus berupa sifat yang mampu membatasi hikmah. Seperti bepergian sebagai 'illat dari bolehnya *qashar* shalat. Bukan hikmahnya sendiri, berupa *masyaqqab* (kesulitan) dalam perjalanan, karena tidak bisa dibatasi. Pendapat lain, 'illat diperbolehkan berupa hikmah itu sendiri, karena hikmah merupakan pijakan disyariatkannya sebuah hukum. Versi lain, diperbolehkan apabila hikmah terbatas, karena aspek yang dilarang sudah tidak ditemukan.
3. 'Illat tidak boleh berbentuk 'adami (ketiadaan) dalam hukum yang berbentuk *tsubuti* (wujud), sehingga tidak sah mengucapkan, "Aku menghukumi begini karena tidak adanya perkara ini". Hal ini sependapat dengan Imam Al-Amidi. Pendapat kedua, sependapat dengan Imam Ar-Razi, 'illat boleh berbentuk 'adami (ketiadaan) dalam hukum yang berbentuk *tsubuti* (wujud), karena sah mengucapkan, "Fulan memukul budaknya, karena budak itu tidak taat perintah". Contoh, wajib membunuh orang murtad, karena dia tidak Islam. Sedangkan membuat 'illat berbentuk 'adami atau *tsubuti* dalam hukum yang berbentuk 'adami, ulama sepakat memperbolehkan. Seperti, tidak sahnya *tasharruf*, di-'illat-i dengan tidak adanya akal atau *israf* (melebihi batas). Dan juga diperbolehkan membuat 'illat berbentuk *tsubuti* dalam hukum yang berbentuk *tsubuti*, seperti haramnya *khamr* di-'illat-i dengan memabukkan. Dan 'illat *idhafi* (penyandaran), seperti sifat menjadi bapak, termasuk 'adami. Hal ini pendapat ahli teologi. Namun dalam pembahasan *al-mani'* (pencegah) dalam persoalan hukum *wadh'i* (lihat juz I), sifat menjadi bapak menjadi contoh perkara *wujudi*. Dan hal ini dibenarkan oleh para ahli fiqih, memandang bahwa sifat menjadi bapak bukanlah ketiadaan sesuatu²⁴.

وَيَجُوزُ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يُطْلَعُ عَلَى
حُكْمِهِ فَإِنْ قَطَعَ بِإِنْتِفَائِهَا فِي

Diperbolehkan menetapkan 'illat dengan sesuatu yang tidak diketahui hikmahnya. Apabila dipastikan hikmah tidak ada dalam

²⁴ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 277-282 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 409-410

صُورَةَ فَقَالَ الْعَرَّالِيُّ وَابْنُ بَيْحِي
يَنْبُتُ الْحَكْمُ لِلْمَظْنَةِ وَقَالَ
الْجَدَلِيُّ لَا

sebuah kasus, maka Imam Al-Ghazali dan Ibnu Yahya mengatakan, hukum menjadi tetap pada *madbinnah* (tempat persangkaan). Kelompok pendebat mengatakan, tidak tetap.

PENETAPAN 'ILLAT' YANG ABSTRAK HIKMAH-NYA

Selanjutnya diperbolehkan menetapkan hukum berdasarkan 'illat yang tidak diketahui hikmahnya, seperti perkara *ribawi* yang di-'illat-i dengan sifat makanan, dan lain-lain. Dari sini dapat disimpulkan, bahwa kaidah sebuah 'illat tidak terlepas dari hikmah, hanya berlaku secara umum dan dalam sebagian kasus saja.

Kemudian manakala dalam sebuah kasus dipastikan hikmah tidak ada, maka di sini silang pendapat terjadi.

1. Menurut Imam Al-Ghazali dan Ibnu Yahya, hukum menjadi tetap pada *madbinnah* (tempat yang diduga mewujudkan 'illat). Contoh, bolehnya meng-*qashar* shalat sebab bepergian bagi seseorang yang naik perahu dan mampu menempuh jarak *qashar* dalam waktu sebentar, tanpa ada kesulitan (*masyaqqah*) sedikitpun.
2. Kelompok *jadaliyyun* (pakar ilmu debat) mengatakan, hukum tidak tetap. Karena *madbinnah* tidak diperhitungkan, manakala nyata-nya tanda-tanda wujudnya hikmah tidak ada.

Berpijak pada pendapat pertama, melakukan *ilhaq* pada *madbinnah* diperbolehkan. Seperti menyamakan tidak puasa dengan *qashar* di perjalanan. Sedangkan keterangan terdahulu mengenai persyaratan bahwa 'illat harus memuat hikmah, bisa jadi hanya syarat dalam sebagian kasus atau syarat untuk memastikan bolehnya melakukan *ilhaq*. Kemudian tetapnya hukum dalam permasalahan di atas tidak bisa berlaku umum, bahkan terkadang hukum tidak ditemukan. Seperti, seseorang yang bangun dari tidur dan yakin tangannya suci, maka hukum makruh memasukkan tangannya pada air sedikit sebelum dicuci tiga kali tidak bisa ditetapkan, bahkan tidak makruh sama sekali. Hal ini berseberangan dengan pendapat Imam Haramain²⁵.

وَالْقَاصِرَةُ مَنَعَهَا قَوْمٌ مُطْلَقًا
وَالْحَتْفِيَّةُ إِنْ لَمْ تَكُنْ بِنَصٍّ أَوْ

Adapun 'illat *al-qashirah* (terbatas), segolongan ulama melarangnya secara mutlak, dan kalangan Hanafiyah melarangnya apabila tidak tetap berdasarkan

²⁵ *Ibid*, hal. 282 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 413

إِجْمَاعٍ وَالصَّحِيحُ جَوَازُهَا وَقَائِدُهَا
مَعْرِفَةُ الْمُنَاسَبَةِ وَمَنْعُ الْإِلْحَاقِ
وَتَقْوِيَةُ النَّصِّ قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ
وَزِيَادَةُ الْأَجْرِ عِنْدَ قَصْدِ الْإِمْتِنَالِ
لِأَجْلِهَا وَلَا تَعَدَّى لَهَا عِنْدَ كَوْنِهَا
مَحَلَّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْأَهُ الْخَاصَّ أَوْ
وَصْفَهُ اللَّازِمَ

nash atau ijma'. Pendapat Shahih, memperbolehkan 'illat al-qashirah secara mutlak. Faidahnya adalah untuk mengetahui adanya keserasian, tercegahnya ilhaq, dan memperkuat nash. Syekh Imam As-Syubki mengatakan, juga menambah pahala manakala bertujuan melaksanakan atas dasar 'illat.

Dan ditetapkan tidak menjalar bagi 'illat, manakala 'illat berbentuk obyek hukum, atau bagian khusus dari hukum, atau sifat hukum yang menetap.

MEMBUAT 'ILLAT QASHIRAH

'Illat qashirah (tidak menjalar) adalah;

وَهِيَ الَّتِي لَمْ تُجَاوِزْ مَحَلَّ الَّذِي وُجِدَتْ فِيهِ سَوَاءً كَانَتْ مَنْصُوصَةً أَمْ مُسْتَنْبِطَةً

"Sebuah 'illat yang tidak dapat keluar dari kasus dimana sifat tersebut ditemukan, baik berupa sifat yang dipaparkan dalam redaksi teks atau berupa sifat yang digali (tidak dipaparkan dalam redaksi teks).²⁶

Atau dalam definisi lain,

الَّتِي لَا تَتَعَدَّى مَحَلَّ النَّصِّ

"Sebuah 'illat yang tidak dapat menjalar keluar dari kasus yang dijelaskan"

Mengenai pembuatan 'illat qashirah dalam sebuah hukum, ulama berselisih pendapat;

1. Segolongan ulama melarangnya secara mutlak
2. Kalangan Hanafiyah melarang, apabila tidak tetap berdasarkan nash atau ijma'²⁷. Semua ulama, baik dari pendapat pertama dan kedua mengatakan, karena pembuatan semacam ini tidak berfaidah.
3. Pendapat Shahih, memperbolehkan 'illat al-qashirah secara mutlak. Faidahnya antara lain;
 - 1) Untuk mengetahui adanya keserasian antara hukum dan kasus, sehingga mudah diterima.
 - 2) Tercegahnya *ilhaq* pada kasus yang di-'illat-i. Yaitu manakala pada kasus tersebut juga memuat sifat lain yang *muta'adi*

²⁶ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 624

²⁷ Riwayat Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani bahwa ulama menyepakati bolehnya 'illat qashirah yang tetap berdasarkan nash, bertentangan dengan riwayat Qadhi Abd Al-Wahhab yang menyatakan ada *khilaf*, sebagaimana yang disampaikan pengarang.

(menjalar). Karena *'illat qashirah* menghalangi sifat *muta'adi*, sehingga tidak bisa dijadikan pijakan *qiyas*²⁸. Hal ini jika tidak ditemukan dalil lain yang menjelaskan kemandirian sifat *muta'adi* menjadi sebuah *'illat*.

- 3) Memperkuat nash yang menunjukkan kasus yang di-*'illat-i*. Yaitu manakala berbentuk dalil *dhahir*, bukan *qath'i*.
- 4) Menambah pahala manakala bertujuan melaksanakannya atas dasar *'illat*. Karena bertambahnya motifasi sebab perhatian yang sangat intens untuk menerima perkara yang di-*'illat-i*. Hal ini disampaikan Syekh Imam As-Syubki

BENTUK-BENTUK 'ILLAT QASHIRAH

Sebuah *'illat* teridentifikasi sebagai *qashirah*, dan ditetapkan tidak menjalar, manakala *'illat* berbentuk sebagai berikut;

1. Berbentuk obyek hukum. Contoh, meng-*'illat-i* haramnya riba pada emas dengan *'illat* karena keberadaanya sebagai emas.
2. Menjadi bagian khusus dari obyek hukum, yakni juz yang tidak ditemukan pada obyek yang lain. Contoh, meng-*'illat-i* batalnya wudhu pada *al-keharij* (perkara yang keluar dari *qubul-dubur*), dengan *'illat* karena keluar (*khuruj*) dari keduanya. Karena 'keluar dari *qubul-dubur*' adalah juz (bagian) dari makna *al-keharij*, sebab definisi *al-keharij* adalah dzat yang sifat keluar tetap padanya. Dalam hal ini *al-keharij* adalah obyek hukum berupa membatalkan wudhu, karena *al-keharij* adalah perkara yang membatalkan wudhu.
3. Berbentuk sifat obyek hukum yang menetap, yakni selain obyek hukum tidak disifati dengan sifat ini, karena mustahil hukum bisa menjalar. Contoh, meng-*'illat-i* haramnya riba pada emas-perak dengan keberadaan keduanya sebagai penakar segala sesuatu²⁹.

وَيَصِحُّ التَّعْلِيلُ بِمَجْرَدِ الْإِسْمِ اللَّقَبِ
وَفَاقًا لِأَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْرَازِيِّ
وَخِلَافًا لِلْإِمَامِ أَمَّا الْمُشْتَقُّ فَوَفَاقًا
وَأَمَّا نَحْوُ الْأَبْيَضِ فَشِبْهُ صُورِيِّ

Sah menetapkan *'illat* dengan *isim laqab*, sependapat dengan Imam Abi Ishaq As-Syairazi, berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi. Sedangkan *musytaq*, maka penggunaannya disepakati. Sedangkan contoh seperti *أَبْيَضُ* (yang diambil dari akar kata sifat *بَيَاضٌ*), maka dinamakan *qiyas syabah shuriy*.

²⁸ Karena ada kemungkinan sifat *muta'adi* tersebut adalah juz dari *'illat*, sehingga tidak menjalar. Mungkin juga masing-masing dari sifat *muta'adi* dan *qashirah* merupakan *'illat* yang mandiri, sehingga dapat menjalar. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 283

²⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 283

MEMBUAT 'ILLAT DENGAN ISIM LAQAB

Isim laqab adalah,

مَا لَيْسَ بِمُشْتَقٍّ وَلَا شِبْهٍ صُورِيٍّ عَلَمًا كَانَ أَوْ اسْمَ جِنْسٍ أَوْ مَصْدَرًا

"*Isim selain musytaq, dan syibh shuriy, baik berbentuk 'alam, isim jenis atau mashdar"*

Menurut sebagian ulama, termasuk Imam Abi Ishaq As-Syairazi, menyatakan sah menetapkan '*illat* dengan *isim laqab*. Seperti penetapan '*illat* yang dilakukan Imam As-Syafi'i atas najisnya kencing hewan yang halal dimakan dagingnya dengan '*illat* karena disebut kencing, seperti kencing manusia.

Pendapat kedua, disampaikan Imam Ar-Razi, bahwa hal tersebut tidak sah. Beliau juga meriwayatkan kesepakatan ulama. Karena kita mengetahui secara pasti bahwa penamaan *khams* tidak mempengaruhi keharaman *khams*. Beda halnya dengan sifat dari *musamma*-nya, yakni dampak menutupi akal, maka termasuk pembuatan '*illat* dengan sifat.

MEMBUAT 'ILLAT DENGAN ISIM MUSYTAQ

Sedangkan pembuatan '*illat* dari *isim musytaq* yang diambil dari akar *fi'il*-nya, maka keabsahannya disepakati. Seperti lafadz السَّارِقُ dalam ayat; (المائدة : ٣٨) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya). Namun kesepakatan ini tidak disepakati beberapa ulama, karena dalam kitab At-Taqrib, Imam Sulaim Ar-Razi meriwayatkan pendapat yang melarang.

Sedangkan contoh seperti أُبْيَضُ (perkara yang putih) yang diambil dari akar kata sifat بَيَّضُ, maka dinamakan *qiyas syabah shuriy*. Karena tidak ada keserasian dalam putih, hitam atau warna yang lain untuk menghasilkan kemashlahatan atau menolak mafsadah. Pendapat lain, tidak memperkenankan pembuatan '*illat* dari contoh seperti ini³⁰.

وَجَوَّزَ الْجُمْهُورُ التَّغْلِيلَ بِعِلَّتَيْنِ
وَأَدْعَوُا وَقُوْعَهُ وَابْنُ قَوْرِكَ
وَالْإِمَامُ فِي الْمَنْصُوصَةِ دُونَ
الْمُسْتَنْبَطَةِ وَمَنْعَهُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ

Jumhur memperbolehkan penetapan dua '*illat* pada satu hukum, mereka mengklaim hal itu terjadi. Imam Ibnu Fauraq dan Ar-Razi memperbolehkan dalam '*illat manshubah* (ditetapkan berdasarkan nash), bukan *mustanbathah* (digali melalui ijtihad). Imam Haramain melarangnya mutlak secara syara'.

³⁰ *Ibid*, hal. 243-244, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 285 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 414

شَرَعًا مُطْلَقًا وَقِيلَ يَجُوزُ فِي
التَّعَابِقِ وَالصَّحِيحِ الْقَطْعُ
بِامْتِنَاعِهِ عَقْلًا لِلزُّومِ الْمُحَالِ
مِنْ وَقُوعِهِ كَجَمْعِ التَّقِيصَيْنِ

Pendapat lain, boleh dalam 'illat yang saling mengganti. Menurut pendapat Shahih, memastikan tercegahnya penetapan dua 'illat mutlak secara akal, karena berimplikasi perkara *mubal* (tidak mungkin) dari terjadinya hal tersebut, seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan.

BEBERAPA 'ILLAT UNTUK SATU HUKUM

Jumhur memperbolehkan penetapan dua 'illat atau lebih pada satu hukum secara mutlak, baik dalam 'illat *manshubah* (ditetapkan berdasarkan nash), maupun *mustanbathah* (digali melalui ijihad). Karena posisi beberapa 'illat *syari'y* adalah sebagai 'alamat (petunjuk), dan tidak dipersoalkan berkumpulnya beberapa petunjuk dalam sebuah perkara.

Mereka juga mengklaim hal tersebut diakui keberadaannya, seperti *al-lamsu* (menyentuh), *al-massu* (menyentuh), *al-bawl* (kencing), yang masing-masing secara mandiri menetapkan hadats dan mencegah keabsahan shalat.

Pendapat kedua, disampaikan Imam Ibnu Fauraq dan Ar-Razi, memperbolehkan dalam 'illat *manshubah*, bukan *mustanbathah*. Karena sifat-sifat hasil penggalian ijihad yang masing-masing layak dijadikan 'illat, bisa jadi kumpulannya merupakan 'illat menurut *as-Syari'* secara hakiki. Sehingga tidak dapat dipastikan kemandiriannya menjadi 'illat, lain halnya dengan sifat yang sudah ditetapkan mandiri dengan dalil nash.

Pendapat ketiga, diriwayatkan oleh Imam Ibn Hajib, memperbolehkan dalam 'illat *mustanbathah*, bukan *manshubah*. Karena 'illat *manshubah* bersifat *qath'i'y*, seandainya lebih dari satu, maka akan menetapkan sesuatu yang mustahil, seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan.

Pendapat keempat, disampaikan Imam Haramain, melarangnya mutlak secara syara', meskipun boleh secara akal. Karena jika secara syara' diperbolehkan, maka pasti terjadi (keberadaannya diakui), meskipun jarang. Namun realitanya tidak ditemukan.

Pendapat kelima, boleh dalam 'illat yang saling mengganti, bukan yang bersamaan. Karena akan menetapkan perkara mustahil, seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan.

Pendapat keenam, sebagai pendapat shahih, memastikan tercegahnya penetapan dua 'illat mutlak secara akal, karena berimplikasi perkara *mubal* (tidak mungkin), seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan. Karena sebuah perkara dengan disandarkan pada masing-

masing dari beberapa 'illat, menyebabkan tidak butuh pada 'illat lain yang tersisa. Sehingga yang terjadi perkara tersebut tidak butuh pada masing-masing 'illat, sekaligus membutuhkannya. Terjadilah pengumpulan dua perkara yang bertolak belakang. Dan akan mengakibatkan *tabshil al-bashil* (mewujudkan sesuatu yang sudah wujud), dalam beberapa 'illat yang saling bergantian. Karena semisal hukum yang ditemukan sebab 'illat kedua, dengan sendirinya adalah hukum yang ditemukan sebab 'illat pertama³¹.

وَالْمُخْتَارُ وَقُوعُ حُكْمَيْنِ بَعْلَةً
إِثْبَاتًا كَالسَّرِقَةِ لِلْقَطْعِ وَالْعُرْمِ
وَنَفْيًا كَالْحَيْضِ لِلصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ
وَعَبْرِهِمَا وَثَالِثًا إِنَّ لَمْ يَتَضَادَّا

Pendapat Mukhtar, dua hukum dengan satu 'illat terjadi, baik secara *itsbat* seperti mencuri pada hukum memotong tangan dan mengganti rugi, ataupun secara *nafi*, seperti haid pada hukum puasa, shalat, dan selain keduanya. Pendapat ketiga, dua hukum dengan satu 'illat diperbolehkan apabila keduanya tidak berlawanan.

BEBERAPA HUKUM DENGAN SATU 'ILLAT

Menurut pendapat terpilih, keberadaan dua hukum dengan satu 'illat diakui. Baik secara *itsbat* seperti mencuri pada hukum memotong tangan dan mengganti rugi (manakala harta curian rusak). Atau secara *nafi*, seperti haid pada hukum puasa, shalat, dan selain keduanya.

Pendapat kedua, keberadaan dua hukum dengan satu 'illat dilarang. Hal ini berpijak pada persyaratan adanya keserasian dalam 'illat. Karena keserasian pada hukum akan merealisasikan tujuan dengan cara mewujudkan hukum dari 'illat tersebut. Dan manakala ada 'illat lain yang serasi, akan terjadi *tabshil al-bashil* (mewujudkan sesuatu yang sudah wujud). Pendapat ketiga, dua hukum dengan satu 'illat diperbolehkan apabila keduanya tidak berlawanan. Dan tidak diperbolehkan manakala bertentangan, seperti 'illat *ta'bid* (selamanya) untuk keabsahan jual beli dan batalnya sewa menyewa. Karena sebuah perkara tidak akan serasi dengan dua hal yang bertentangan³².

وَمِنْهَا أَنْ لَا يَكُونَ ثُبُوتُهَا
مُتَأَخِّرًا عَنِ ثُبُوتِ حُكْمِ الْأَصْلِ

Termasuk syarat *ilbaq*, tetapnya 'illat tidak lebih akhir dari tetapnya hukum ashl, berbeda pendapat dengan segolongan ulama. Juga termasuk syaratnya, 'illat tidak kembali pada

³¹ *Ibid*, hal. 245-246 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 415-416

³² *Ibid*, hal. 246-247

خِلَافًا لِلْقَوْمِ وَمِنْهَا أَنْ لَا تَعُودَ
عَلَى الْأَصْلِ بِالْإِبْطَالِ وَفِي عَوْدِهَا
بِالتَّخْصِيسِ لَا التَّعْجِيمِ قَوْلَانِ
وَأَنْ لَا تَكُونَ الْمُسْتَنْبِطَةُ
مُعَارِضَةً بِمُعَارِضٍ مُنَافٍ مَوْجُودٍ
فِي الْأَصْلِ قَيْلٌ وَلَا الْقَرَعُ وَأَنْ لَا
تُخَالِفَ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا وَلَا
تَتَّصَمَنَّ زِيَادَةً عَلَيْهِ إِنْ نَاقَتْ
الرِّيَادَةَ مُقْتَضَاهُ وَفَاقًا لِلْأَمِدِيِّ
وَأَنْ تَتَعَيَّنَ خِلَافًا لِمَنْ أَكْتَفَى
بِعِلِّيَّةِ مُبْهَمٍ مُشْتَرَكٍ وَأَنْ لَا
تَكُونَ وَصْفًا مُقَدَّرًا وَفَاقًا
لِلْأَمَامِ وَأَنْ لَا يَتَنَاوَلَ دَلِيلُهَا
حُكْمَ الْقَرَعِ بِعُمُومِهِ أَوْ
خُصُوصِهِ عَلَى الْمُخْتَارِ

hukum ashl dengan dampak membatalkan. Dan dalam masalah kembalinya 'illat pada hukum asal dengan dampak mentakhsish, bukan menjadikan umum, terdapat dua pendapat.

Termasuk syarat *ilhaq*, '*illat mustanbathah* tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan '*illat* yang berada dalam *ashl*, pendapat lain, juga tidak dalam *far'u*. Di antara syarat *ilhaq*, '*illat* tidak bertentangan dengan nash atau *ijma*'. Juga tidak memuat tambahan atas nash, apabila tambahan tersebut menafikan ketetapan nash. Sependapat dengan Imam Al-Amidi.

Termasuk syarat *ilhaq*, '*illat* harus tertentu, berbeda dengan pendapat ulama yang menganggap cukup perkara *mubham-musyarak* dijadikan '*illat*. Dan '*illat* tidak boleh berupa sifat yang *muqaddar* (diandaikan wujudnya) sependapat dengan Imam Ar-Razi. Dan juga termasuk syarat *ilhaq*, dalil dari '*illat* tidak boleh mencakup hukum *far'u*, dengan keumumannya atau kekhususannya, menurut pendapat terpilih (*al-muhtar*).

SYARAT ILHAQ LAINNYA

Di depan sudah disebutkan tiga (3) syarat *ilhaq*, berikutnya ada beberapa syarat yang lain, di antaranya;

4. Tetapnya '*illat* tidak lebih akhir dari tetapnya hukum *ashl*, baik '*illat* dengan pengertian pemicu hukum atau petunjuk hukum. Karena pemicu dan petunjuk sesuatu tidak datang lebih akhir dari hukumnya. Pendapat lain, dari golongan ulama, tetapnya '*illat* boleh lebih akhir. Hal ini berpijak pada definisi '*illat* sebagai petunjuk hukum. Contoh, ucapan, "Keringat anjing najis seperti air liurnya, karena dianggap menjijikkan". Di sini '*illat* menjijikkan tetap setelah tetapnya kenajisan air liur.
5. '*Illat* tidak kembali pada hukum *ashl* dengan dampak membatalkan. Karena *ashl* adalah sumber dari '*illat*, pembatalan '*illat* pada *ashl* sama dengan pembatalan '*illat* itu sendiri. Contoh, Hanafiyah meng-'*illat*-i kewajiban mengeluarkan kambing dalam zakat dengan menolak

kebutuhan orang fakir. Hal ini menjadikan bolehnya mengeluarkan harga kambing, dan akan berakibat tidak wajibnya zakat dengan bentuk tertentu, karena boleh memilih antara kambing dan harganya.

Kemudian apabila ‘*illat* kembali pada hukum asal dengan dampak men-*takhsish*, terdapat dua pendapat. Pendapat pertama, memperbolehkan, sehingga tidak kembalinya ‘*illat* pada hukum asal dengan dampak men-*takhsish* tidak perlu disyaratkan. Pendapat kedua, tidak boleh, sehingga hal tersebut disyaratkan. Contoh, meng-‘*illat*-i ayat;

أَوْ لَمْ تَمَسُّمُ النِّسَاءَ

“atau kamu telah menyentuh perempuan”

Bahwa *lamsu* (menyentuh) adalah *madbinnah* (tempat persangkaan) adanya *istimta*’ (merasakan kenikmatan). Hal ini mengecualikan wanita-wanita muhrim, maka persentuhan dengan mereka tidak membatalkan wudhu, sebagaimana pendapat yang lebih *dhahir* dari dua *qaul* Imam As-Syafi’i. Versi kedua, wudhunya batal karena mengamalkan keumumannya.

Sebaliknya apabila ‘*illat* kembali pada hukum asal dengan dampak menjadikannya umum, maka diperbolehkan secara pasti. Contoh, meng-‘*illat*-i HR. Bukhari-Muslim;

لَا يَجُزُّكُمْ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ

“Hendaklah seseorang tidak membukumi di antara dua orang, sedang dia dalam keadaan emosi”

Dengan ‘*illat* membuat keruh pikiran, di mana hal ini memuat juga selain keadaan emosi.

6. ‘*Illat mustanbathah* tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan ‘*illat* dan berada dalam *ashl*. Karena dengan keberadaan penentang tersebut, ‘*illat* tidak diamalkan kecuali ada faktor yang mengunggulkan. Contoh, ucapan pengikut madzhab Hanafi dalam menafikan kewajiban berniat di malam hari saat puasa Ramadhan, “Puasa Ramadhan adalah puasa yang dituntut tertentu dari setiap mukallaf, maka dapat dilakukan dengan niat sebelum tergelincirnya matahari, seperti puasa sunnah”. Kemudian pengikut madzhab Syafi’i menentangnya dengan mengatakan, “Puasa Ramadhan adalah puasa fardhu, maka harus disikapi hati-hati dan tidak didasarkan atas kemudahan, berbeda dengan puasa sunnah”. Contoh ini adalah

gambaran penentangan secara umum, dan *'illat* tidak menafikan hukum *asbl*, serta tidak berada dalam *asbl*.

Menurut sebagian pendapat, juga disyaratkan tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan *'illat* dan berada dalam *far'u*. Karena tujuan dari tetapnya *'illat* adalah tetapnya hukum pada *far'u*, dan manakala ditemukan perkara yang menafikan dengan disandarkan *qiyas* lain, maka hukum menjadi tidak tetap. Contoh; ucapan pengikut madzhab Syafi'i, "Mengusap sebagian kepala adalah rukun wudhu, maka sunnah mengulangnya tiga kali, seperti membasuh wajah". Kemudian ditentang oleh lawan debat dengan mengatakan, "Mengusap sebagian kepala dalam wudhu adalah usapan dan tidak sunnah diulangi tiga kali, seperti mengusap *kehuff* (sepatu musim dingin)." Contoh ini adalah gambaran penentangan secara umum, dan *'illat* tidak menafikan hukum *asbl*. Namun yang saling menafikan adalah ketetapan, bahwa rukun menetapkan sunnahnya mengulangi tiga kali, dan mengusap menetapkan tidak sunnahnya mengulangi tiga kali.

7. *'Illat* tidak bertentangan dengan nash atau ijma'. Karena keduanya didahulukan dari *qiyas*.

Contoh bertentangan dengan nash: ucapan pengikut madzhab Hanafi, "Wanita menguasai kehormatannya, maka sah nikahnya tanpa ada ijin walinya, disamakan dengan menjual harta dagangannya". Hal ini bertentangan dengan HR. Abi Dawud;

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ

"Setiap wanita yang menikahkan dirinya sendiri,
tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal"

Contoh bertentangan dengan ijma': meng-*qiyas*-kan shalat musafir pada puasanya musafir, dalam hal tidak adanya kewajiban, dengan titik temu bepergian yang membuat payah. Hal ini bertentangan dengan ijma' bahwa shalat wajib dilaksanakan oleh musafir.

8. *'Illat* tidak memuat tambahan atas nash, apabila tambahan tersebut menafikan ketetapan nash. Dengan gambaran, nash menunjukkan sebuah sifat menjadi *'illat*, kemudian penggalian ijtihad (*istinbath*) menambahkan batasan yang menafikan nash. Maka *istinbath* tidak diamalkan, karena nash harus didahulukan. Hal ini sependapat dengan Imam Al-Amidi.
9. *'Illat* harus tertentu (teridentifikasi dengan jelas). Artinya, harus jelas *'illat* yang mana yang menjadi acuan. Tidak cukup dengan memplot salah satu di antara dua hal yang ada pada *maqis* dan *maqis 'alaih*

sebagai 'illat, tanpa ada kejelasan yang mana dari keduanya. Ini karena 'illat adalah acuan dalam *ta'diyah* (penjalaran hukum) yang menjadi faktor penting bagi keberadaan qiyas sebagai sebuah dalil. Dan, sebagian dari kriteria dalil adalah harus *mu'ayyan* (teridentifikasi jelas). Dikatakan dalam pendapat lain, bahwa sesuatu yang *mubham* (belum teridentifikasi jelas) dapat diplot sebagai 'illat. Karena sesuatu yang *mubham* dan dimiliki bersama (*musytarak*) dapat menghasilkan tujuan yang dikehendaki.

10. 'Illat tidak boleh berupa sifat yang *muqaddar* atau diandaikan wujudnya. Hal ini senada dengan pendapat Imam Ar-Razi. Contoh *ilhaq* dengan sifat yang *muqaddar* adalah perkataan sebagian ulama', "Kepemilikan adalah makna *syar'iy* yang diandaikan ada dalam sebuah obyek, yang dampaknya adalah kemutlakan *tasharruf*". Terkait dengan contoh yang diungkapkan sebagian ulama' ini, Imam Ar-Razi sebenarnya tidak menolak *ta'lil* dengan "kepemilikan" atas adanya kemutlakan *tasharruf*. Beliau hanya tidak sependapat bahwa kepemilikan adalah sesuatu yang *muqaddar*, dan menurutnya, kepemilikan adalah sesuatu yang *muhaggaq* (dikukuhkan secara nyata).
11. Dalil dari 'illat tidak boleh mencakup hukum *far'u*, dengan keumumannya atau kekhususannya, menurut pendapat terpilih (*al-mukhtâr*). Hal ini karena qiyas tidak dibutuhkan, sebab telah dicukupkan dengan adanya dalil. Ketercakupannya dengan keumumannya, contohnya adalah hadis riwayat Imam Muslim:

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلِ

Makanan dijualbelikan / dibarter) dengan makanan haruslah sama kadarnya.

Hadis ini menunjukkan ke-'illat-an faktor "makanan". Sehingga jika gandum *burr* ditetapkan statusnya sebagai komoditas *ribawi* berdasar hadis di atas, maka apel tidak perlu diqiyaskan pada gandum *burr* dalam status hukum *ribawi*-nya karena adanya *jâmi'* berupa faktor "makanan". Karena status *ribawi* dalam apel bisa disimpulkan langsung dari dalil *nash*. Karenan ungkapan "*ath-tha'âm*" atau "makanan" memiliki cakupan umum, yang juga mencakup "apel". Sedangkan contoh ketercakupannya dengan kekhususan adalah hadis riwayat Ibnu Majah berikut:

مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَلْيَتَوَضَّأْ

Barangsiapa muntah atau mimisan, maka berwudlulah!

Hadis ini menunjukkan ke-*illat*-an faktor “sesuatu yang keluar yang najis” dalam membatalkan wudlu, menurut ulama’ Hanafiyah. Maka, bagi kalangan ini, tidak perlu meng-*qiyas*-kan “muntah” atau “mimisan” pada “sesuatu yang keluar dari dua saluran”, dengan *jami*’ “sesuatu yang keluar yang najis”, karena pijakan hukum telah tercukupi dari teks hadis. Sedangkan kalangan ulama’ yang membolehkan qiyas dalam permasalahan semacam ini, berdalih bahwa ketercukupan dengan nash sehingga tidak membutuhkan qiyas, tidak lantas diartikan bahwa qiyas harus diabaikan. Karena boleh saja terjadi, ada dua dalil untuk sebuah *madlul*³³.

وَالصَّحِيحُ لَا يُشْتَرَطُ الْقَطْعُ
بِحُكْمِ الْأَصْلِ وَلَا انْتِفَاءُ مُخَالَفَةِ
مَذْهَبِ الصَّحَابِيِّ وَلَا الْقَطْعُ

بِوُجُودِهَا فِي الْفَرْعِ
أَمَّا انْتِفَاءُ الْمَعَارِضِ فَمَبْنِيٌّ عَلَى
التَّغْلِيلِ بِعِلَّتَيْنِ وَالْمَعَارِضُ هُنَا
وَصَفٌّ صَالِحٌ لِلْعِلَّةِ كَصَلَابَةِ
الْمَعَارِضِ غَيْرِ مُنَافٍ وَلَكِنْ
يَتَوَلَّى إِلَى الْإِخْتِلَافِ كَالطَّعْمِ مَعَ
الْكَيْلِ فِي الْبُرِّ لَا يُنَافِي وَيَتَوَلَّى إِلَى
الْإِخْتِلَافِ فِي الثَّمَّاحِ

Pendapat Shahih, (dalam *illat mustanbathah*) tidak disyaratkan memastikan hukum *ashl* dan tidak adanya perbedaan dengan madzhab shahabat serta memastikan keberadaannya dalam *far'u*.

Sedangkan syarat tidak adanya penentang, maka disesuaikan dengan boleh tidaknya penetapan dua *illat* dalam satu hukum. Penentang di sini adalah sifat yang layak dijadikan *illat*, setingkat dengan kelayakan *illat* yang ditentang, serta tidak menafikan hukum *ashl*. Hanya saja permasalahan kemudian berubah menjadi perbedaan. Seperti contoh makanan berbarengan dengan takaran dalam gandum, dimana salah satunya tidak menafikan yang lain, hanya saja permasalahan kemudian berubah menjadi perbedaan dalam kasus apel.

KETENTUAN ‘ILLAT MUSTANBATHAH

Dalam *illat mustanbathah* ada beberapa ketentuan, sebagian menjadi syarat, sebagian tidak menjadi syarat.

1. Pendapat shahih, tidak disyaratkan memastikan hukum *ashl*, dengan gambaran dalilnya harus bersifat *qath'iy*, baik Al-Qur'an atau sunnah mutawatir.
2. Tidak disyaratkan tidak adanya penentangan *illat mustanbathah* atas madzhab shahabat. Karena madzhab shahabat bukanlah hujjah.

³³ *Ibid*, hal. 247-248, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 289-297

- Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, karena secara *dhahir*, madzhab shahabat bersandarkan dalil nash yang menjadi sumber penggalan *'illat*.
3. Tidak disyaratkan memastikan keberadaannya dalam *far'u*. Dan dicukupkan adanya dugaan atas *'illat mustanbathah* dan atas hukum *ashl*. Karena tujuan akhir dari ijtihad dalam perkara yang dituju adalah mengamalkannya. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, karena dugaan akan melemah sebab banyaknya mukaddimah, bahkan terkadang hilang.
 4. Tidak disyaratkan tidak adanya penentang (*al-mu'aridh*), berpijak pada diperbolehkannya penetapan dua *'illat* dalam satu hukum, sebagaimana pendapat jumhur. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, berpijak pada dilarangnya penetapan dua *'illat* dalam satu hukum. Dan juga karena mengamalkan *'illat* harus disertai faktor yang mengunggulkannya.

MAKSUD AL-MU'ARIDH

Penentang (*al-mu'aridh*) di sini adalah sifat yang layak dijadikan *'illat*, setingkat dengan kelayakan *'illat* yang ditentang, serta tidak menafikan hukum *ashl*. Hanya saja permasalahan kemudian berubah menjadi perbedaan antara dua orang yang berdebat dalam *far'u*.

Contoh, sifat makanan berbarengan dengan takaran dalam gandum. Masing-masing dari sifat makanan dan takaran layak dijadikan *'illat* dari keharaman riba, dimana salah satunya tidak menafikan yang lain, hanya saja permasalahan kemudian berubah menjadi perbedaan antara dua orang yang berdebat dalam kasus apel. Menurut kalangan Syafi'iyah apel adalah *ribawi*, seperti gandum dengan *'illat* sifat makanan. Menurut lawan debat yang menentang bahwa *'illat*-nya adalah takaran, apel bukan *ribawi*, karena tidak adanya takaran dalam apel. Masing-masing butuh untuk mengunggulkan *'illat*-nya atas *'illat* yang lain, agar klaim hukum pada *far'u* dapat ditetapkan³⁴.

وَلَا يَلْزَمُ الْمُعْتَرِضُ نَفْيَ الْوَصْفِ
الَّذِي عَارَضَ بِهِ عَنِ الْقَرْعِ
وَوَالِئِهَا إِنْ صَرَّحَ بِالْفَرْقِ وَلَا

Dan *mu'taridh* (pengkritisi dalil) tidak harus menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u*. Pendapat ketiga, *mu'taridh* harus menafikannya, apabila dia menjelaskan perbedaan *ashl* dan *far'u*. Dan *mu'taridh* tidak harus menampilkan dalil penguat, menurut pendapat Mukhtar. Dan bagi *mustadil* (pemapar dalil) berhak

³⁴ *Ibid*, hal. 253-254, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 297

إِبْدَاءِ أَصْلٍ عَلَى الْمُخْتَارِ
وَالْمُسْتَدِيلِ الدَّفْعُ بِالْمَنْعِ وَالْقُدْحُ
وَبِالْمُطَالَبَةِ بِالتَّأْيِيرِ أَوْ الشَّبْهِ إِنْ
لَمْ يَكُنْ سَبْرًا وَبَيَانِ اسْتِفْهَالِ
مَا عَدَاهُ فِي صُورَةٍ وَلَوْ بَظَاهِرٍ عَامٍّ
إِذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلتَّعْمِيمِ وَلَوْ قَالَ
ثَبَّتَ الْحُكْمُ مَعَ انْتِفَاءِ وَصْفِكَ
لَمْ يَكْفِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ
وَصْفُ الْمُسْتَدِيلِ وَقِيلَ مُطْلَقًا
وَعِنْدِي أَنَّهُ يَنْقَطِعُ لِإِعْتِرَافِهِ
وَلِعَدَمِ الْإِنْعِكَاسِ

menolak sanggahan dengan mencegah keberadaan sifat, mencacatnya, menuntut penyanggah menyampaikan *ta'isir* (pengaruh) atau *syabah* (kemiripan) dari sifat, apabila dalil mustadil dalam menetapkan 'illat bukan *sabru*. Juga dengan menjelaskan kemandirian sifat lain dalam satu bentuk kasus, meskipun penjelasan tersebut menggunakan dalil dhahir yang bersifat umum. Hal ini apabila mustadil tidak menjelaskan atas keumumannya. Apabila *mustadil* mengatakan pada mu'taridh, "Hukum telah tetap dalam kasus ini, serta sifat yang kamu sampaikan tidak ada", maka ucapan ini tidak cukup sebagai penolakan, apabila berbarengan dengan tidak adanya sifat tersebut, sifat dari *mustadil* tidak ditemukan. Pendapat lain, tidak cukup secara mutlak. Dan menurutku, *mustadil* dinyatakan terputus argumentasinya, karena pengakuannya (bahwa sifat darinya juga tidak ditemukan) dan karena tidak adanya *in'ikas* (hukum ada sebab sifat/ 'illat ada, dan hukum tidak ada sebab sifat tidak ada).

MU'TARIDH TIDAK HARUS MENAFIKAN SIFATNYA

Dalam melakukan kritik terhadap dalil *mustadill* (pemapar dalil), *mu'taridh* (pengkritisi dalil) tidak harus menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u* secara mutlak, baik menjelaskan perbedaan antara *ashl* dan *far'u* atau tidak. Karena sudah terwujudnya tujuan *mu'taridh* berupa meruntuhkan sifat yang dijadikan 'illat oleh *mustadil* hanya dengan melakukan penentangan. Contoh;

Mustadill : Gandum adalah *ribawi* karena sifat makanan. Maka apel di-*qiyas*-kan padanya.

Mu'taridh : *Illat*-nya menurutku adalah takaran.

(Tidak harus menambahkan kata-kata, "Dan takaran tidak ditemukan pada apel")

Pendapat kedua, *mu'taridh* harus menafikannya secara mutlak. Agar berfaidah meniadakan hukum dari *far'u* yang menjadi tujuan utama.

Pendapat ketiga, *mu'taridh* harus menafikannya, apabila dia menjelaskan perbedaan *ashl* dan *far'u* dari sisi hukum. Contoh, *mu'taridh* mengatakan, "Tidak ada riba dalam apel, beda halnya dengan gandum",

kemudian dia menentang penetapan sifat makanan sebagai *'illat* pada *ashl*, dengan mengatakan, "*'Illat*-nya adalah takaran". Karena dengan menjelaskan perbedaan *ashl* dan *far'u*, maka *mu'taridh* menyanggupi menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u*, meskipun sebenarnya hal itu pada awalnya tidak wajib.

Kemudian *mu'taridh* tidak harus menampilkan dalil penguat sifat yang digunakannya untuk menentang, agar supaya dipertimbangkan, menurut pendapat terpilih. Pendapat kedua, hal tersebut harus dilakukan, sampai penentangannya diterima. Contoh, *mu'taridh* mengatakan, "*'Illat* dalam gandum adalah sifat makanan, bukan *qût* (makanan pokok), dengan dalil garam, maka apel adalah ribawi". Namun hal ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa menentang dengan sifat yang layak dijadikan *'illat*, sudah mencukupi guna menghasilkan tujuan berupa meruntuhkan sifat yang dimunculkan *mustadil*³⁵.

TEKHNIS MENOLAK PENENTANGAN BAGI MUSTADIL

Bagi *mustadil* (pemapar dalil) berhak menolak penentangan yang dilakukan *mu'taridh* dengan beberapa tekhnik.

1. Mencegah keberadaan sifat yang digunakan menentang di dalam *ashl*. Contoh, *mustadil* dalam menolak penentangan sifat makanan (*thu'mu*) dengan takaran pada sebuah *ashl*, semisal buah pala, dia mengatakan, "Saya tidak menerima buah pala termasuk perkara yang ditakar, karena acuan yang digunakan adalah kebiasaan di masa Nabi SAW. Dan saat itu buah pala ditimbang atau dicacah".
2. Mencatat kelayakan sifat yang digunakan menentang dengan cara menjelaskan kesamarannya atau ketidak terukurannya.
3. Menuntut pihak *mu'taridh* menyampaikan *ta'tsir* (pengaruh) atau *syabah* (kemiripan) dari sifat yang digunakan menentang, apabila dalil *mustadil* dalam menetapkan *'illat* bukan *sabru wa taqsim*. Bisa jadi berupa dalil *munasib* atau *syabah*, agar tercapai penentangan dengan dalil sesamanya. Dan apabila dalil yang digunakan adalah *sabru*, maka kemungkinan murni sudah dapat menjadikannya cacat. Contoh, diucapkan bagi *mu'taridh* yang menentang *'illat* makanan pokok dengan sifat takaran, "Kenapa kamu mengatakan bahwa takaran memiliki pengaruh?". Dan menjadi tugas *mu'taridh* menjawab bahwa takaran memiliki pengaruh dengan sebuah dalil. Namun jika *mu'taridh* tidak menjawab, maka penentangan menjadi tertolak.

³⁵ *Ibid*, hal. 255, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 423

4. Menjelaskan kemandirian sifat selain yang digunakan menentang oleh *mutaridh* dalam satu bentuk kasus, meskipun penjelasan tersebut menggunakan dalil *dhabir* yang bersifat umum, seperti dengan *ijma'*, nash *qath'iy* dan lain-lain. Hal ini apabila *mustadil* tidak menjelaskan keumumannya.

Hal semacam ini terjadi, manakala sebelumnya *mu'taridh* menentang sifat yang dimunculkan *mustadil* dengan menyatakan bahwa sifat dari *mustadil* adalah bagian (juz) dari *'illat*, dan sifat yang dimunculkan *mu'taridh* adalah bagian (juz) dari *'illat* yang lain. Sehingga untuk menolaknya *mustadil* butuh menjelaskan kemandirian sifat yang dimunculkannya. Contoh; *mustadil* menjelaskan kemandirian *'illat* sifat makanan yang ditentang dengan *'illat* takaran pada sebuah kasus dengan dalil *dhabir* yang bersifat umum, berupa hadits riwayat Imam Muslim;

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ

“Menjual makanan dibeli dengan makanan, dengan sama kadarnya”

Dalam hal ini *'illat* yang mandiri didahulukan dari yang lain. Namun apabila *mustadil* menjelaskan keumuman dari dalil, seperti dengan mengatakan, “Sifat riba setiap makanan menjadi tetap”, maka dia sudah keluar dari konteks penetapan hukum melalui metode *qiyas* (dimana dia dalam posisi menolak penentangan), menuju penetapan hukum berdasarkan nash umum. Sehingga penentangan terlepas dari cacat, dan *qiyas* menjadi tidak sempurna.

Selanjutnya apabila *mustadil* mengatakan pada *mu'taridh*, “Hukum telah tetap dalam kasus ini, serta sifat yang kamu pertentangkan atas sifatku tidak ada”, maka ucapan ini tidak cukup sebagai penolakan. Hal ini apabila berbarengan dengan tidak adanya sifat *mu'taridh*, sifat dari *mustadil* tidak ditemukan dalam kasus tersebut. Karena keduanya setara karena sama-sama sifatnya tidak ditemukan. Beda halnya apabila sifat *mustadil* ditemukan, maka hal ini mencukupi sebagai penolakan. Hal ini berpijak pada larangan menetapkan dua *'illat* untuk satu hukum. Pendapat kedua, tidak cukup secara mutlak, berpijak pada bolehnya menetapkan dua *'illat* untuk satu hukum.

Dalam persoalan dimana sifat dari *mustadil* tidak ditemukan dalam kasus, maka *mustadil* dinyatakan terputus argumentasinya, karena dirinya mengakui bahwa sifatnya juga dianulir. Hal ini manakala sifat *mustadil* menyamai *mu'taridh* dalam aspek yang membuatnya cacat. Juga karena tidak adanya *in'ikas* (hukum tidak ada sebab sifat tidak ada), dimana

dalam hal ini hukum tetap ada manakala sifat tidak ada. Alasan kedua ini (tidak adanya *in'ikas*) sebenarnya tidak berimplikasi putusnya argumentasi *mustadil*, dan disebutkan hanya untuk memperkuat alasan pertama³⁶.

وَلَوْ أَبَدَى الْمُعْتَرِضُ مَا يَخْلُفُ
 الْمَلْغِيِّ سُمِّيَ تَعَدَّدَ الْوَضْعِ
 وَزَالَتْ فَائِدُهُ الْإِلْغَاءَ مَا لَمْ يُلْغِ
 الْحَلْفَ بِغَيْرِ دَعْوَى فُضْوَرِهِ أَوْ
 دَعْوَى مَنْ سَلَّمَ وَجُودَ الْمِطْنَةِ
 ضَعْفَ الْمَعْنَى خِلَافًا لِمَنْ
 زَعَمَهُمَا إِلْغَاءَ

Apabila *mu'taridh* memunculkan sifat lain menggantikan sifat yang dianulir, maka dinamakan *ta'addud al-wadh'i* (peletakan ganda). Dan berakibat hilangnya faidah dari penganuliran (*ilgha'*). Hal ini selama *mustadil* tidak menganulir sifat pengganti tersebut dengan selain klaim atas keterbatasannya atau mengklaim lemahnya makna dalam sifat pengganti bagi mereka yang menerima keberadaan *madzinnab* (tempat persangkaan). Berbeda pendapat dengan ulama yang menyangka dua klaim tersebut sebagai *ilgha'* (penganuliran).

TA'ADDUD AL-WADH'I

Seandainya terjadi dalam sebuah kasus, sifat yang disampaikan *mu'taridh* dianulir oleh *mustadil*, kemudian *mu'taridh* memunculkan sifat lain menggantikan sifat yang dianulir, maka hal ini dinamakan *ta'addud al-wadh'i* (peletakan ganda). Karena berulang kalinya peletakan dasar pijakan hukum, berupa sebuah sifat setelah sifat yang lain.

Dampak yang ditimbulkan dari pemunculan sifat pengganti ini adalah hilangnya faidah dari penganuliran (*ilgha'*), yakni terlepasnya sifat *mustadil* dari cacat. Hal ini selama *mustadil* tidak menganulir sifat pengganti tersebut dengan beberapa metode *ilgha'* (penganuliran), selain metode klaim atas keterbatasan sifat (tidak menjalarnya sifat) atau klaim lemahnya makna *madzinnab* (tempat persangkaan). Pendapat lain, dua metode klaim tersebut merupakan *ilgha'* (penganuliran). Dan apabila *mustadil* menganulir sifat pengganti dengan selain dua klaim di atas, maka faidah penganuliran (*ilgha'*) yang pertama tetap ada.

Contoh;

Mustadill : Kontrak *aman* (suaka hukum) budak sah bagi kafir harbi, seperti orang merdeka dengan titik temu islam dan berakal. Karena dua hal ini *madbinnab* menampilkan kemashlahatan iman dari pemberian suaka hukum.

Mu'taridh : Sifat merdeka adalah bagian (*juz*) dari *'illat*, dan *'illat* keabsahan pemberian kontrak *aman* adalah islam, berakal

³⁶ *Ibid*, hal. 255-257, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 424-425

dan merdeka. Karena merdeka adalah *madhinnah* konsentrasi dalam analisa, beda halnya dengan budak yang sibuk melayani tuannya.

Mustadill : Namun kita sepakat, tanpa sifat merdeka, kontrak *aman* sah dilakukan oleh budak yang diijinkan berperang (Ini tahapan *ilgha'*)

Mu'taridh Ijin dalam hal ini menggantikan sifat merdeka. Karena adanya ijin merupakan *madhinnah* mencurahkan kemampuan dalam analisa, sebab tidak ada kesibukan lain (Ini tahapan memunculkan sifat pengganti)

Kemudian apabila *mustadil* kembali menganulir sifat pengganti yang dimunculkan *mu'taridh*, maka faidah penganuliran (*ilgha'*) pertama tidak hilang. Namun sekali lagi bagi *mustadil* boleh menganulir dengan metode apapun selain dengan klaim keterbatasan '*illat*' (tidak menjalarnya '*illat*') dan klaim lemahnya makna *madhinnah*³⁷.

وَيَكْفِي رُجْحَانُ وَصِفِ الْمُسْتَدِيلِ
بِنَاءٍ عَلَى مَنَعِ التَّعَدُّدِ وَقَدْ يُعْتَرَضُ
بِاخْتِلَافِ جِنْسِ الْمَصْلَحَةِ وَإِنْ
اتَّخَذَ صَاطِبَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ فَيَجَابُ
بِحَذْفِ خُصُوصِ الْأَصْلِ عَنِ
الِإِعْتِبَارِ وَأَمَّا الْعِلَّةُ إِذَا كَانَتْ وَجُودَ
مَانِعٍ أَوْ انْتِفَاءَ شَرْطٍ فَلَا يَلْزَمُ وَجُودَ
الْمُقْتَضِي وَفَاقًا لِلْإِمَامِ وَخِلَافًا
لِلْجُمْهُورِ

Keunggulan sifat dari *mustadil* cukup digunakan untuk menolak penentangan, berpijak pada larangan terjadinya banyak '*illat*'.

Terkadang *mustadil* disanggah dengan perbedaan jenis mashlahat dalam *asbl* dan *far'u*, meskipun batasan *asbl* dan *far'u* tunggal (sama). Sanggahan ini dijawab dengan membuang sifat khusus *asbl* untuk diperhitungkan dalam '*illat*'.

Sedangkan '*illat*', apabila berbentuk wujudnya *mani'* (penghalang), atau tidak adanya syarat, maka hal itu tidak selalu berimplikasi pada wujudnya penuntut terjadinya hukum. Sependapat dengan Imam Ar-Razi dan berbeda pendapat dengan Jumhur.

KEUNGGULAN SIFAT MUSTADIL DALAM PENOLAKAN

Dalam konteks penentangan (*mu'aradhab*) pada *asbl*, salah satu tehnik yang mencukupi digunakan *mustadil* untuk menolaknya adalah keunggulan sifat dari *mustadil* disebabkan faktor lebih sesuai, atau lebih mirip dibanding sifat *mu'aradhab* dari *mu'taridh*. Hal ini manakala berpijak

³⁷ *Ibid*, hal. 258-260, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 301-302 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 425-427

pada larangan terjadinya banyak 'illat. Pendapat kedua, disampaikan Imam Ibn Hajib, hal tersebut belum mencukupi. Berpijak pada pendapat yang memperbolehkan terjadinya banyak 'illat, sehingga masing-masing dari dua sifat tersebut merupakan 'illat.

PENENTANGAN BENTUK LAIN

Sesekali dalam konteks *mu'aradhab*, *mustadil* ditentang oleh *mu'taridh* dengan perbedaan jenis hikmah atau mashlahat dalam *ashl* dan *far'u*, meskipun batasan atau titik temu *ashl* dan *far'u* tunggal. Bagi *mustadil*, penentangan ini bisa ditangkal dengan membuang sifat khusus *ashl* supaya tidak diperhitungkan dalam 'illat dengan menggunakan metode pembatalan (akan dibahas pada bab khusus)³⁸, hingga dapat diterima bahwa 'illat-nya hanyalah kadar yang mempertemukan antara *ashl* dan *far'u*, tidak menyertakan sifat khusus *ashl*.

Contoh;

Mustadill : Pelaku sodomi dikenakan *had* seperti pezina, dengan titik temu, keduanya adalah perbuatan memasukkan kelamin pada kelamin lain yang secara alami mengundang hasrat dan diharamkan syariat.

Mu'taridh : Hikmah diharamkannya sodomi adalah mengantisipasi kebejatannya, sedangkan dalam keharaman zina adalah mencegah percampuran keturunan. Hikmah keduanya berbeda, maka hukum keduanya pun bisa jadi berbeda, dengan maksud *as-Syari'* membatasi *had* hanya pada zina. Sehingga sifat khusus zina diperhitungkan dalam 'illat hukum *had*. Bisa saja dikatakan, "Pezina dikenai *had*, karena dia memasukkan kelamin pada kelamin lain dengan cara zina".

(Ini tahapan penentangan)

Mustadill : Ucapan, "Dengan cara zina" tidak bisa difahami terbalik, bahwa memasukkan kelamin pada kelamin lain selain dengan cara zina tidak dikenai *had*. Sehingga 'illat-nya adalah titik temu antara zina dan sodomi di atas, tidak karena zina itu sendiri.

(Ini tahapan jawaban dengan menggunakan metode pembatalan dalam *sabru wa taqsim*)

³⁸ Sebagian metode ini ada dalam *sabru wa taqsim*, termasuk di antaranya menyatakan bahwa sebuah sifat tidak bisa di-*mafhum*.

‘ILLAT ATAS TIDAK ADANYA HUKUM

Pembahasan terdahulu sudah mengupas secara tuntas persoalan ‘*illat* yang berimplikasi penetapan sebuah hukum (*li tsubut al-hukm*). Kali ini akan dibahas persoalan ‘*illat* yang berimplikasi peniadaan sebuah hukum.

Illat bentuk kedua di atas, manakala berbentuk perwujudan *mani'* (penghalang), seperti kebapakan dari pembunuh yang meniadakan *qishas* sebab membunuh anaknya, atau berbentuk ketiadaan syarat, seperti tidak memiliki sifat *ihshan* (terjaga) pada wanita perawan yang meniadakan *rajam* sebab berzina, dalam kaitan ini apakah bentuk tersebut berimplikasi pada wujudnya *muqtadhi* (‘*illat* yang menuntut adanya hukum)?

1. Pendapat Imam Ar-Razi dan Ibn Hajib, tidak menetapkan wujudnya *muqtadhi*. Karena tidak adanya hukum, selain sebab tidak wujudnya *muqtadhi*, bisa juga sebab wujudnya *mani'* atau ketiadaan syarat.
2. Pendapat Jumhur, termasuk Imam Al-Amidi, menetapkan wujudnya *muqtadhi*. Karena jika *muqtadhi* dimungkinkan tidak wujud, maka tidak adanya hukum tentunya disebabkan tidak wujudnya *muqtadhi*, bukan karena wujudnya *mani'* atau ketiadaan syarat.

Contoh; manakala ‘*illat* tidak di-*qishas*-nya bapak sebab membunuh anaknya adalah sifat kebapakan, maka menurut Imam Ar-Razi, hal ini tidak menetapkan wujudnya pembunuhan yang menuntut (*muqtadhi*) adanya *qishas*, akan tetapi tidak adanya *qishas* di-‘*illat*-i dengan sifat kebapakan, meskipun pembunuhan tidak wujud. Namun menurut Jumhur, tidak adanya *qishas* tidak boleh di-‘*illat*-i dengan sifat kebapakan, karena tidak adanya *qishas* adalah sebab tidak wujudnya pembunuhan, dikarenakan tidak adanya *muqtadhi*, bukan karena wujudnya *mani'* berupa sifat kebapakan³⁹.

﴿﴾

³⁹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 392 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 304-305

METODE PENCARIAN 'ILLAT

مَسَالِكُ الْعِلَّةِ

الأوَّلُ الإِجْمَاعُ (Metode Pencarian ilat) yang pertama adalah ijma'.

PENGETERIAN DAN MACAM MASĀLIK AL-'ILLAT

Masālik al-'illat (metode pencarian 'illat) adalah:

الطَّرُقُ الدَّالَّةُ عَلَى كَوْنِ الوَصْفِ عِلَّةً

"Teori yang dapat menunjukkan status sifat sebagai 'illat"¹

Dalam menginventarisir *masālik al-'illat*, para ulama melontarkan beragam pendapat. Sebagian pendapat mengatakan, ada sembilan macam metode pencarian 'illat, ada pula yang mengatakan sepuluh.² Terlepas dari silang pendapat mengenai jumlah *masālik al-'illat* di atas, dalam buku ini akan menguraikan penjelasan secara terperinci mengenai *masālik al-'illat* berdasarkan jumlah dan urutan yang tertera dalam kitab *Matan Jam'ul Jawami'*.

Adapun jumlah *masālik al-'illat* yang dipaparkan dalam kitab *Jam'ul Jawami'* ada 10 macam dan semua penjelasannya akan diuraikan sesuai dengan urutan di bawah ini :

NO	NAMA	NO	NAMA
1	<i>Ijma</i>	6	<i>Sabah</i>
2	<i>Nash</i>	7	<i>Dauran</i>
3	<i>Ima'</i>	8	<i>Thardu</i>
4	<i>Sabru wa Taqsim</i>	9	<i>Tanqikhul al-Manat</i>
5	<i>Munasabah</i>	10	<i>Ilghaul al-Faruq</i>

PERTAMA ; IJMA'

Urutan pertama dari beberapa macam masalikul 'illat adalah ijma', maksudnya ialah sebuah metode pencarian 'illat berdasarkan ketetapan ijma'.

¹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 393 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal 262

² DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 628 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 262

Seperti HR. Bukhari-Muslim:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ ، وَهُوَ غَضَبَانُ

“Seseorang tidak boleh memberi keputusan antara dua orang
(yang berperkara) dalam keadaan ia sedang marah”.

Dari rangkaian hadits di atas, para ulama telah bersepakat (ijma’) untuk menetapkan *تَشْوِيشٌ* (mengacaukannya kondisi emosional pada pola berfikir secara jernih) sebagai ‘*illat* hukum.

Berdasarkan ketentuan ijma’ di atas, maka status *تَشْوِيشٌ* dapat diketahui sebagai ‘*illat* hukum’³.

Catatan :

1. Mengenai urutan pertama dalam metode pencarian ‘*illat* (*masâlik al-illat*) terjadi silang pendapat. Imam as-Subki dan Ibn al-Hâjib keduanya memilih untuk mendahulukan ijma’ dari pada *nash*. Dengan dalih, bahwa ijma’ merupakan dalil yang ditarjih di saat terjadi kontradiksi dengan *nash*, berbeda dengan Imam Al-Baidlâwî yang memilih mendahulukan *nash* daripada ijma’, dengan alasan, bahwa *nash* merupakan sandaran ijma’.⁴
2. Berpijak dari pembahasan *illat* haruslah memuat sebuah *hikmah*, maka menurut Imam Nashr, *illat* dalam hadits di atas adalah *غَضَبٌ* (sifat emosi), sedangkan *تَشْوِيشٌ* (mengacaukannya kondisi emosional pada pola berfikir secara jernih) berstatus sebagai *hikmah* bukan sebagai *illat*.⁵

<p>الثَّانِي النَّصُّ الصَّرِيحُ مِثْلُ لِعِلَّةٍ كَذَا فَلِسَبَبٍ فَمِنْ أَجْلِ فَتَحْوُكِي وَإِذْنٌ</p>	<p>(Metode pencarian ‘<i>illat</i> yang) kedua adalah (petunjuk) <i>nash as-sharih (qath’i)</i>, seperti lafadz <i>لِسَبَبٍ كَذَا</i> (karena alasan demikian), <i>لِعِلَّةٍ كَذَا</i> (karena sebab demikian), Lafadz <i>مِنْ أَجْلِ</i> (oleh karena), lafadz <i>كَيْ</i> (supaya), dan lafadz <i>إِذْنٌ</i>. Dan (Petunjuk <i>nash</i>) yang Ad-dhahir, seperti huruf <i>لَامٌ (lâm)</i> secara ditampakkan dan huruf <i>لَامٌ (lâm)</i> yang dikira-kirakan, seperti contoh lafadz <i>أَنَّ كَانَ كَذَا</i> (karena demikian ini), kemudian</p>
<p>وَالظَّاهِرُ كَاللَّامِ ظَاهِرَةٌ فَمَقْدَرَةٌ تَحْوُ أَنْ كَانَ كَذَا فَالْبَاءُ فَالْفَاءُ فِي</p>	<p></p>

³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam’i al-Jawami’, vol. II hal. 262

⁴ *Ibid*, hal. 262-263

⁵ Hasan bin Muhammad al-’Athar, Hasyiah al-’Athar, vol. II hal. 305.

كَلَامِ الشَّارِعِ فَالرَّاويِ الْفَقِيهِ
 فَعَيْرُهُ وَمِنْهُ إِنَّ وَإِذْ وَمَا مَضَى فِي
 الْحُرُوفِ

huruf باء (bâ'). Selanjutnya fâ' dalam redaksi ungkapan syari', (fâ') dari perawi yang Faqih, kemudian (perawi) selain Faqih. Dan di antara (nash yang dhahir) yaitu, إِنَّ dan إِذْ dan huruf (yang mengandung arti *ta'li'*) yang telah dipaparkan pada pembahasan beberapa huruf.

KEDUA ; NASH SHARIH

Urutan *kedua* dari *masâlik al-illat* adalah *nash*, maksudnya bahwa *nash* sendirilah yang menerangkan bahwa suatu sifat merupakan '*illat*-nya hukum dari suatu peristiwa.

Petunjuk berupa *nash* dapat dipilah dalam dua bentuk:

a. Sharîh (Eksplisit).

Penunjukan *nash* secara *sharîh* ialah bahwa *nash* secara tekstual menunjukkan '*illat* dengan jelas dan pasti (*qath'i*), sekira tidak mungkin untuk diarahkan pada selain '*illat*. Seperti;

- Lafadz لِعَلَّةٍ كَذَا (karena alasan demikian)
- Lafadz لِسَبَبٍ كَذَا (karena sebab demikian)
- Lafadz مِنْ أَجْلِ (oleh karena).
- Lafadz لِأَجْلِ (oleh karena) sebagaimana firman Allah Swt:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ (المائدة : ٣٦)

"Oleh karena itu kami tetapkan (suatu hukum) atas Bani Israil".

Arti yang tersirat dalam ayat di atas berikut runtutan peristiwanya, dapat dikatakan bahwa alasan Allah mensyariatkan hukuman *qishâsh* adalah karena tindakan anak turun Adam AS. yang membunuh saudaranya. Sedangkan tujuan dari pensyari'atan *qishâsh* adalah untuk menjaga kedamaian umat manusia.

- Lafadz كَيْ (supaya) ataupun لَا كَيْ (supaya jangan), seperti:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (الحشر : ٧)

"Supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja dari kamu"

- Lafadz إِذْنٌ, seperti:

إِذَا لَأَدْفَنَّاكَ فِي الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ (الإسراء : ٧٥)

"Kalau terjadi demikian, sungguh Kami akan rasakan kepadamu (siksaan)

berlipat ganda di dunia ini dan begitu pula siksaan berlipat ganda sesudah mati”⁶

b. Ad-Dhahir

Ad-Dhahir yaitu petunjuk *nash* yang keberadaannya sangat mungkin untuk diarahkan pada selain *'illat*. Seperti :

- Huruf لَامٌ (*lâm*) yang tertera dalam bunyi teks, seperti yang termuat dalam firman Allah Swt:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (ابراهيم : ١)

“Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang”.

- Huruf لَامٌ (*lâm*) secara *taqdiri* (dikira-kirakan). Contoh;

وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلَاْفٍ مَهِيْنٍ.....أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِيْنٍ (القلم : ١٠، ١٤)

“Dan janganlah kamu ikuti Setiap orang yang banyak bersumpah lagi hina ... Karena Dia mempunyai (banyak) harta dan anak”

- Huruf بَاءٌ (*bâ*).

فَيُظْلَمُ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ (النساء : ١٦٠)

“Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami baramkan atas (memakan makanan) yang baik-baik (yang dabulunya) Dihalalkan bagi mereka”.

dan juga seperti firman Allah swt:

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (الأنفال : ١٣)

“Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka menentang Allah dan Rasul-Nya”

- Huruf فَاءٌ (*fâ*) yang tertera pada perkataanya *Syari'*, dalam hal ini dapat dipetakan dalam dua bentuk:

1) Besertaan dengan hukum, seperti dalam Al-Qur'an :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

“Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan potonglah kedua tangannya”

2) Besertaan dengan sifat, seperti dalam HR. Bukhari-Muslim:

لَا تُمَسُّهُ طَيْبًا وَلَا تُحْمَرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُكْبِّيًا

“Janganlah kamu menyentuhkan wewangian pada orang sedang ber-ihram

⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 263, DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 630 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 263

Janganlah kamu menutupi kepalanya (yakni orang yang meninggal dalam keadaan sedang ber-ibram), karena dia akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan ber-talbiyah”.

- Huruf Fâ’ (فَاء) dari ungkapan seorang perawi Hadits yang menyandang gelar al-faqih⁷, seperti perkataan Imran bin Hushain dalam HR. Abu Dawud dan lainnya:

سَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَسَجَدَ

“Rasulullah pernah lupa saat melakukan shalat, kemudian beliau melakukan sujud”.

- Huruf Fâ’ (فَاء) dari ungkapan seorang perawi yang tidak memiliki gelar al-Faqih.
- Huruf Inna (إِنَّ) dengan dibaca *kasrah hamzah*-nya dan *tasydid* (ganda) pada *nun*-nya. Seperti dalam firman Allah SWT:

رَبِّ لَا تَذَرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ

(Nuh berkata:)"Ya Tubanku, janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka tidak akan melahirkan selain anak yang berbuat ma'siat lagi sangat kafir. (QS. An-Nuh 26-27).

- Huruf Id (إِذ) sebagai mana pada perkataan di bawah ini:

ضَرَبْتُ الْعَبْدَ إِذْ أَسَاءَ

"Saya memukul hamba sahaya di saat dia melakukan kejahatan".

- Huruf-huruf yang mengandung arti *ta'liil* (alasan) sebagaimana yang telah diulas pada pembahasan yang telah lewat.⁸

<p>الثَّالِثُ الْإِيْمَاءُ وَهُوَ اقْتِرَانُ الْوَصْفِ الْمَلْفُوظِ قَيْلٍ أَوْ الْمُسْتَنْبِطِ بِحُكْمٍ وَأَوْ مُسْتَنْبِطًا</p>	<p>(Metode Pencarian ilat) ketiga adalah <i>Imâ'</i>, yaitu pembersamaan (penyebutan) sebuah sifat <i>al-malfudz</i>. Dilontarkan (dalam sebuah pendapat) sifat <i>al-mustambathab</i> dengan hukumnya, walaupun (hukum tersebut masih akan) digali, andaikata penyebutan sifat tersebut tidak</p>
---	--

⁷ Yang dikendaki perawi ahli fiqh yaitu mujtahid. lihat Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal 264

⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 264-265

لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلتَّلْعِيلِ هُوَ أَوْ تَضْيِرُهُ
 كَانَ بَعِيدًا كَحُكْمِهِ بَعْدَ سِمَاعِ
 وَكَذِكْرِهِ فِي الْحُكْمِ وَصَفًا لَوْ لَمْ
 يَكُنْ عِلَّةً لَمْ يُعَدَّ
 وَكَتَفْرِيْقِهِ بَيْنَ حُكْمَيْنِ بِصِفَةٍ
 مَعَ ذِكْرِهِمَا أَوْ ذِكْرٍ أَحَدِهِمَا
 أَوْ بِشَرْطٍ أَوْ غَايَةٍ أَوْ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ
 اسْتِدْرَاكِ
 وَكَتَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ
 وَكَمْنَعِهِ مِمَّا قَدْ يُفَوِّتُ الْمَطْلُوبَ
 وَلَا يُشْتَرِطُ مُنَاسَبَةَ الْمُومَعِ إِلَيْهِ
 عِنْدَ الْأَكْثَرِ.

berfaedah pada 'illat atau sesamanya sifat *al-malfudz*,⁹ maka niscaya (pembersamaan) menjadi jauh (dari *syari*), seperti ketetapan hukum dari *syari*' setelah mendengar ada sebuah sifat dan seperti penyebutan *syari*' atas sebuah sifat (alasan) dalam ranah hukum, andaikata (sifat) tidak (dimaknai) sebagai 'illat, niscaya tidak akan berfaedah.

Dan seperti pemilahan diantara dua hukum, (keduanya dibedakan) dengan sifat, serta menyebutkan kedua (hukum tersebut). Atau (hanya) menyebut salah satu (dari hukum tersebut)

Atau (menyebut salah satu hukumnya, atau dua hukum tadi masing-masing dibedakan) dengan syarat, ghayah, istitsna' atau istidrak.

Dan seperti merangkai hukum atas sifat dan seperti pelarangan (*syari*) atas sebuah perbuatan yang dapat meniadakan apa yang diperintahkan. Dan tidak disyaratkan (dalam *Îmâ*) adanya keselarasan sifat yang digunakan sebagai isyarat pada hukumnya, menurut mayoritas ulama.

KETIGA ; ÎMÂ' (ISYARAT)

Urutan *ketiga* dari macam-macam *masalikul 'illat* yaitu *Îmâ'* (isyarat). *Îmâ'* (isyarat) ialah petunjuk nash yang dipahami dari sifat yang menyertainya, jika penyertaan sifat itu tidak dapat dipahami sebagai 'illat hukum, maka tidak ada gunanya menyertakan sifat itu, sedangkan *Syari*' dijauhkan dari hal semacam itu.¹⁰

Ada beberapa macam *Îmâ'*, di antaranya ialah:

1. Sebuah hukum muncul setelah mendengarnya *As-Syari*' (Nabi SAW)

⁹ Yang dimaksud *shifat al-malfudz* ialah suatu sifat yang ditampakkan (*al-manshus*) dalam teks. Sedangkan pengertian *shifat mustambathah* yaitu, suatu sifat yang digali yang keberadaannya tidak ditampakkan dalam teks.

Yang dikehendaki dari lafadz *أَوْ تَضْيِرُهُ* (atau sesamanya *shifat al-malfudz*) yang terdapat dalam matan yaitu, suatu sifat yang tidak di tampakkan dalam bunyi teks. Dan hukum yang dimiliki juga tidak ditampakkan dalam bunyi teks, seperti "sifat tidak membunuh" berakibat sebuah hukum yang berupa "seseorang berhak mendapatkan warisan", sebagaimana dalam contoh hadits "Seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan". Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol II hal 147 & 309-311

¹⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal 266 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal 395.

atas persoalan yang diajukan kepadanya. Seperti sabda Nabi SAW : *أَعْتِقْ رَقَبَةً* (*merdekakanlah seorang budak*) pada seorang Badui (*a'rabî*), ketika mengadu di hadapan Rasulullah, "*Celakalah saya*". "*Apa yang membuatmu celaka ?*", tanya Rasul. "*Saya telah menggauli istri saya di (siang hari) bulan Ramadhan*", jawab orang Arab pedalaman itu. "*Merdekakanlah seorang budak !*", perintah Rasul.¹¹

Dari cuplikan dialog di atas, maka dapat difahami bahwa perintah Rasul (*merdekakanlah seorang budak*) setelah muncul penyebutan berhubungan badan (*wiqâ'*) menunjukkan bahwa hubungan badan ini adalah '*illat*' dari hukum wajibnya memerdekakan budak. Karena jika tidak demikian pertanyaan yang diajukan kepada Nabi tidak memperoleh jawaban, dimana hal ini jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*. Sehingga pertanyaan tersebut dikira-kirakan ada dalam jawaban, menjadi kata-kata, "*Kamu telah menggauli istrimu, maka merdekakan budak..!*".

2. Membubuhkan sifat saat menetapkan hukum. Contoh, hadits riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Bakar Ra:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانٌ

"*Janganlah seseorang menghukumi di antara dua orang, disaat dia dalam keadaan marah*"

Dari susunan antara sifat dan hukum di atas mengidentifikasi bahwa sifat marah yang berefek pada tidak jernihnya pemikiran, berstatus sebagai '*illat*' dari hukum berupa larangan memutuskan suatu kasus. Seandainya difahami bahwa sifat tersebut bukan sebuah '*illat*', maka penyebutan sifat tersebut tidak berfaidah, dimana hal ini jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.

3. Membedakan dua hukum disertai menyebutkan dua sifat yang berbeda pula. Terpilah dalam dua bentuk.

¹¹ Bunyi lengkap hadits tersebut adalah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ فَقَالَ وَيْحَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُ قَالَ قَصَمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ مَا أَجِدُ الْحَدِيثَ

"*Dari Abu Hurairah, bahwa telah datang seorang laki-laki pada beliau Nabi saw. Lelaki itu berkata "wahai Rasulullah, celaka saya". Nabi bertanya, "apa gerangan yang membuatmu celaka ?" Lelaki itu menjawab "Saya telah memergauli istri saya di bulan Ramadhan". Nabi kemudian menjawab "merdekakanlah budak". Lelaki itu menjawab "saya tidak punya". Nabi kembali berkata "berpuasalah dua bulan berturut-turut". Lelaki itu menjawab "saya tidak mampu". Kemudian Nabi memerintahkan, "sedekahkanlah makanan kepada enam puluh orang miskin". Lagi-lagi lelaki itu tidak sanggup, "saya tidak mampu". (HR. Muslim).*

- 1) Menyebutkan semua hukum secara bersamaan.

Contoh yang pertama, seperti hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim :

أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجُلِ أَيَّ صَاحِبِهِ سَهْمًا

“*Sesungguhnya Nabi SAW memberi barisan berkuda dua bagian. Dan Barisan berjalan kaki satu bagian*”

Dalam hadits di atas, pemilahan dua hukum yang berbeda dengan dua sifat yang tidak sama, andaikata tidak ditujukan untuk sebuah 'illat, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa syari'.

- 2) Hanya menyebutkan salah satu dari dua hukum.

Contoh yang kedua, HR. Imam Turmuzdi:

الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ

“*Seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan*”

Dalam hadits di atas, pemilahan antara hukum terhalang warisan dan mendapatkan warisan sebagaimana yang sudah difahami, dengan menggunakan sifat membunuh yang dibubuhkan bersama hukum tidak mewaris, mengindikasikan bahwa sifat tersebut sebagai 'illat. Karena jika tidak demikian, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa syari'.

4. Membedakan dua hukum dengan syarat, seperti:

الدَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالنُّبُّ بِالنُّبِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا
بِمِثْلِ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.

“*Emas dibeli dengan emas, perak dibeli dengan perak, gandum putih dibeli dengan gandum putih, gandum merah dibeli dengan gandum merah, garam dibeli dengan garam, dengan jumlah yang sama, dan saling serah terima. Bila berbeda barangnya, maka jual belilah sekehendakmu selama masih saling serah terima*”.

Pembedaan dua hukum berdasar dua syarat, yakni pertama, 'jumlah tidak sama (mutafadhilan)' yang berakibat hukum haram transaksi jual beli. Kedua, 'berbeda barangnya' yang berakibat hukum diperbolehkannya transaksi jual beli. Andaikata dua syarat tersebut tidak ditujukan sebagai 'illat, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa syari'.

5. Membedakan dua hukum dengan ghayah, seperti:

وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّى يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ

“*Dan janganlah kamu mendekati mereka, sehingga mereka suci, dan ketika mereka telah suci maka datangilah mereka*”.

Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, haram menggauli istri di saat haid dan boleh menggauli di saat keadaan suci.¹² Andaikata 'keadaan suci' tidak ditunjukkan sebagai 'illat dari hukum boleh menggauli istri, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari*'.

6. Membedakan dua hukum dengan *istitsna*' (pengecualian) sebagaimana firman Allah SWT:

فَنِصْفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ

"Maka bayarlah separuh dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu memaafkan (QS. Al-Baqarah: 237)

Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, wajib membayar separuh dari mahar manakala tidak adanya ampunan (dari istri) dan tidak wajib membayar separuh dari mahar manakala ada ampunan. Andaikata pembedaan ini tidak bertujuan menetapkan 'pengampunan' sebagai 'illat dari tidak wajib membayar separuh dari mahar, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari*'.

7. Membedakan dua hukum dengan huruf *istidrak*, seperti ayat Al Qur'an:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja (QS. Al-Maidah 89)

Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, tidak adanya sangsi (*kafarat*) sumpah manakala mengucapkan sumpah tanpa disengaja dan adanya sangsi (*kafarat*) sumpah manakala mengucapkan sumpah disertai kesengajaan. Andaikata pembedaan ini tidak bertujuan menetapkan 'mengucapkan sumpah disertai kesengajaan' sebagai 'illat dari adanya sangsi (*kafarat*) sumpah, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari*'.

8. Meruntukan hukum atas dasar sebuah sifat, seperti ungkapan:

أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ

"Mulyakanlah ulama"

Tersusunnya hukum (memulyakan) atas dasar sifat (ilmu) mengindikasikan bahwa keberadaan sifat merupakan 'illat dari

¹² Demikian ini dapat dilihat dari kandungan ayat seterusnya yang berupa:

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ

Maka apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka (QS. Al-Baqarah :222)

hukum. Jika tidak demikian, maka akan jauh dari nilai kebenaran dan kefasihan sastra.

9. Larangan *Syari'* atas perbuatan yang dapat meninggalkan perintah utama (*al-mathlub*).

فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

‘Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli’ (QS. Al-Jum’ah 9)

Larangan transaksi saat dikumandangkan adzan Jum’at, karena terkadang menyebabkan ditinggalkannya shalat Jum’at, jika bukan karena *‘illat* berupa dugaan (*madhinnab*) ditinggalkannya shalat, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.¹³

KESELARASAN DI ANTARA SIFAT DENGAN HUKUM.

Dalam *Īmâ'* terjadi persyaratan adanya keselarasan (*munasabah*) antara sifat yang sifat yang digunakan sebagai isyarat pada hukumnya.

1. Menurut pendapat mayoritas ahli ushul, di antaranya Imam Al-Baghawi, tidak disyaratkan adanya *munasabah* (keselarasan diantara sifat dengan hukum) dalam *Īmâ'*. Hal ini berpijak pada pengertian *‘illat* adalah petunjuk keberadaan sebuah hukum (*al-muarriif*).
2. Pendapat lain, disyaratkan adanya *munasabah* (keselarasan diantara sifat dengan hukum) dalam *Īmâ'*. Berpijak pada pengertian *‘illat* adalah pemotifasi adanya sebuah hukum (*al-ba'its*).¹⁴

الرَّابِعُ السَّبْرُ وَالتَّقْسِيمُ وَهُوَ
حَصْرُ الْأَوْصَافِ فِي الْأَصْلِ
وَإِبْطَالُ مَا لَا يَصْلُحُ فَيَتَعَيَّنُ
الْبَاقِي وَيَكْفِي قَوْلَ الْمُسْتَدِلِّ
بَحَثْتُ فَلَمْ أَجِدْ وَالْأَصْلُ عَدَمَ مَا
سِوَاهَا وَالْمُجْتَهِدُ يَرْجِعُ إِلَىٰ ظَنِّهِ

(Metode pencarian ilat) keempat, adalah *As-Sabru wa at-Taqsim*, yaitu membatasi jumlah sifat yang terdapat pada asal (yang mungkin menjadi *‘illat*), dan membatalkan sifat yang tidak layak (menjadi *‘illat*) hingga (keberadaan *‘illat*) tertentu pada yang tersisa. (Menolak sanggahan *mu'tarid*), cukup dengan ungkapan dari *mustadil* “saya sudah menelitinya, dan saya tidak menemukannya”. Pada dasarnya tidak ada lagi sifat-sifat lain. (Dasar penelitian *‘illat*-nya) seorang mujtahid (*nadhir li nafsih*) kembali pada dugaannya.

¹³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 267-270 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 311.

¹⁴ *Ibid*, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 311.

KEEMPAT ; AS-SABRU WA AT-TAQSIM

Urutan keempat dari macam-macam *masalikul 'illat* adalah *As-Sabru Wa at-Taqsîm*¹⁵. *As-Sabru* secara bahasa adalah meneliti kemungkinan-kemungkinan, sedangkan *At-Taqsîm* memiliki arti menyeleksi atau memisah-misahkan. Sedangkan secara istilah terdapat beragam definisi di antaranya yaitu:

“Membatasi jumlah sifat yang termuat *ashl* yang mungkin sebagai *'illat* dan membatalkan sifat-sifat yang tidak layak menjadi *'illat*, sehingga tertentu pada yang tersisa”

Dari metode penelitian tersebut pada akhirnya dapat diketahui bahwa yang tersisa itulah yang layak dan pantas menjadi *'illat*.

Contoh penentuan *'illat* dengan menggunakan metode *al-sabru wa al-taqsîm* ini adalah mengqiyaskan *al-ruḥ* (beras) dengan *al-bur* (gandum). Dari hasil penelitiannya ditemukan dua sifat yang memungkinkan untuk dijadikan *'illat*, yaitu sifat makanan (*at-tha'mu*) dan selain makanan (*ghoiru tho'mu*). Selanjutnya dengan tetap berpedoman pada syarat-syarat *'illat*, mujtahid meneliti secara seksama satu persatu sifat tersebut, hingga pada akhirnya ditetapkan bahwa sifat selain makanan tidak layak untuk dijadikan sebagai *'illat*, dengan demikian sifat makananlah yang menjadi *'illat* nya.¹⁶

Mengenai hasil akhir penelitian seorang *munadhir* (mujtahid yang sedang diskusi) tidak mudah lepas dari sanggahan yang muncul dari pihak *mu'taridil* dan jika sanggahan tersebut memang terjadi, semisal *mu'taridil* mengatakan, “*mungkin saja dalam ashl masih terdapat sifat lain yang belum terhitung*”, maka untuk menolak sanggahan tersebut, cukuplah bagi *mustadil* menjawab dengan ungkapan; “*saya sudah menelitinya, dan saya tidak menemukannya*”.

Berpijak pada ucapan tersebut pada dasarnya (secara hukum asal) tidak ada lagi sifat-sifat lain yang masih bisa dibatasi, demikian tersebut

¹⁵ Silang pendapat terjadi dalam penamaan metode ini. Sebagian ulama diantaranya Imam As-Subki, berpijak dari pendapat yang mengatakan bahwa operasi terpenting dari metode ini adalah pada saat usaha mujtahid menganalisis sifat-sifat yang ada (*al-sabru*), maka menurut mereka yang tepat metode ini dinamai dengan *al-sabru wa al-taqsîm*. Beda halnya dengan Imam Al-Isnawi yang menyebutnya dengan *al-taqsîm wa al-sabru*, dengan argument bahwa langkah awal penemuan *'illat* dengan metode ini adalah menginventaris sifat-sifat (*al-taqsîm*). Al-Baidlâwî justru lebih praktis dengan memberi nama *al-taqsîm* dan juga ada yang menamai teori ini dengan *al-sabru* tanpa disertai *al-taqsîm*. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 271 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 314.

¹⁶ *Ibid*

dikarenakan sifat adil dan keahlian yang dimiliki *munadhir* (mujtahid yang sedang diskusi) sudah cukup sebagai bukti kebenaran atas ucapannya.

Catatan :

- 1) Paparan di atas khusus untuk hukum yang terkait dengan *munadhir*. Sedangkan bagi *nadhir*, sebagai tolak ukur dalam menilai penelitiannya, dikembalikan pada dugaannya (*dhan*).¹⁷
- 2) Pengertian *nadzir* adalah seorang mujtahid yang beristidlal (menggali dalil). Sedangkan pengertian *munadzir* yaitu seorang *muqallid* (penganut) yang beristidlal menggunakan dalil imamnya¹⁸

فَإِنْ كَانَ الْحَصْرُ وَالْإِبْطَالُ قَطْعِيًّا
فَقَطْعِيًّا وَإِلَّا فَظَنِّي وَهُوَ حُجَّةٌ
لِلنَّاطِرِ وَالْمُنَاطِرِ عِنْدَ الْأَكْثَرِ
وَتَالِثُهَا إِنْ أُجْمِعَ عَلَى تَعْلِيلِ ذَلِكَ
الْحُكْمِ وَعَلَيْهِ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ
وَرَابِعُهَا لِلنَّاطِرِ دُونَ الْمُنَاطِرِ

Jika (penelitian dalam) pembatasan dan pembuangan tergolong *qath'i*, maka metode (yang ditempuh dalam mencari 'illat) pun menjadi *qath'i* juga, dan jika tidak, maka *dhanniy*. Metode *masalik* yang *dhanniy* (dapat) dijadikan sebagai hujjah bagi *nadhir* (untuk dirinya) dan bagi *munadhir* (untuk orang lain). demikian itu *pendapat mayoritas*. *Pendapat ketiga* (senada dengan mayoritas) manakala peng'ilatan hukum tersebut telah disepakati. Dengan pendapat ketiga ini Imam Haromain (berpendapat). Sedangkan *pendapat keempat* (dapat dijadikan hujjah) untuk *nadhir* tidak untuk *munadhir*.

METODE PENETAPAN 'ILLAT QHAT'IDAN DHANNI

Teori penetapan 'illat dengan metode *al-sabru wa al-taqsim* dapat diaplikasikan dalam dua bentuk:

1. Qath'i (pasti)

Hal ini manakala penelitian dalam pembatasan dan pembuangan tersebut bersifat pasti. Dalam arti, bahwa akal dapat memastikan bahwa tidak ada 'illat lain selain sifat terpilih yang layak untuk dijadikan 'illat, seperti menetapkan sifat *shighar* dalam permasalahan kewenangan ayah untuk menikahkan anak gadisnya yang belum dewasa.

2. Dhanni (dugaan)

Hal ini manakala keduanya (yakni penelitian dalam pembatasan dan

¹⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 271

¹⁸ Lihat pembahasan al-Qawadih Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 347

pembuangan tersebut) secara *dhanni*, atau *sabru* (penelitian dalam pembatasan) berupa *dhanni*, sedangkan *taqsim*-nya (membuang sifatnya) berupa *qath'i* atau sebaliknya. Maksudnya ialah penentuan mujtahid terhadap salah satu sifat yang dijadikan *'illat* belum sampai pada taraf *qath'i*, sehingga masih ada peluang bagi mujtahid lain, untuk berbeda kesimpulan.¹⁹

KEDUDUKAN HASHR DAN IBTHAL DHANNI

Mengenai kedudukan hujjah *hasbr* dan *ibthal* bentuk kedua (*dhanni*), ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, merupakan pendapat mayoritas, bahwa model metode *masalik* secara *dhanni* dapat dijadikan sebagai *hujjah*, baik bagi pribadi *nadhir* atau bagi *munadzir* untuk menyanggah musuhnya, dikarenakan keduanya wajib beramal atas dasar sebuah *dhan* (dugaan).
2. Pendapat kedua, model metode *masalik* secara *dhanni* kedudukannya bukan sebagai *hujjah*, baik bagi *nadhir* atau bagi *munadzir*. Dengan alasan, bisa saja terjadi sebuah kesalahan di dalam menetapkan sifat sebagai *'illat* pada kasus lain (kasus di luar permasalahan yang dibahas).
3. Pendapat ketiga, di antaranya disampaikan Imam Al-Haramain, dapat digunakan sebagai hujjah, baik untuk *nadhir* maupun *munadzir*, namun dengan syarat, jika ke-*'illat*-an hukum asal telah disepakati.
4. Pendapat keempat, dapat dijadikan sebagai *hujjah*, bagi diri *nadhir* bukan untuk *munadzir*. Dikarenakan *dhan*-nya tidak dapat di jadikan *hujjah* untuk lawan diskusinya.

فَإِنْ أَبَدَى الْمُعْتَرِضُ وَصْفًا زَائِدًا
لَمْ يُكَلَّفْ بَيَانَ صَلَاحِيَّتِهِ
لِلتَّعْلِيلِ وَلَا يَنْقَطِعُ الْمُسْتَدِلُّ
حَتَّى يَعْجِزَ عَنِ إِبْطَالِهِ وَقَدْ
يَتَّفِقَانِ عَلَى إِبْطَالِ مَا عَدَا
وَصَفَيْنِ فَيَكْفِي الْمُسْتَدِلُّ
الترديد بينهما

Jika *mu'taridl* menampilkan sifat yang lebih, maka tiada tuntutan (bagi *mu'taridl*) untuk menjelaskan kelayakan (sifat tersebut) sebagai *'illat*. Dan belum dianggap adanya kekalahan dari pihak *mustadil*, sampai dia tidak mampu untuk membatalkan sifat (yang telah tampilkan oleh *mu'taridl*). Terkadang *mustadil* dan *mu'taridl* sepakat membatalkan selain dua sifat (*'illat* yang diperdebatkan), maka dianggap cukup bagi *mustadil* mengkaji ulang seputar dua sifat (yang telah disepakati).

¹⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 271.

SANGGAHAN MU'TARIDL DALAM HASHR DHANNI

Jika dalam hasil pembatasan (*hashr*) secara *dhanni* yang dilakukan *mustadil* tidak disetujui oleh pihak *mu'taridl*, kemudian *mu'taridl* menampilkan sifat lain, maka *mu'taridl* tidak dituntut untuk mendatangkan sebuah dalil untuk menguji kelayakan sifat tersebut sebagai '*illat*. Karena batalnya pembatasan sebab *mu'taridl* menampilkan sifat baru, sudah mencukupi sebagai sanggahan. Dan bagi *mustadil* harus mampu menolak sanggahan *mu'taridl* dengan membatalkan pembuatan '*illat* dengan sifat tersebut.

Menurut pendapat Ashah, dalam hal ini *mustadil* belum dianggap kalah, sampai dia tidak mampu untuk membatalkan sifat (yang telah ditampilkan oleh *mu'taridl*). Karena *mustadil* tidak mengklaim pembatasan tersebut bersifat pasti, dan usaha *mu'taridl* menampilkan sifat baru maksimal hanya sebatas mencegah (*man'u*) atas *muqaddimah* (*hashr*) dijadikan sebagai dalil. Padahal *mustadil* secara teori tidak bisa kalah sebab adanya pencegahan (*man'u*).

Contoh, penetapan '*illat* hukum riba dari gandum.

Mustadil berkata: '*illat*-nya hanyalah sifat *makanan*, kemudian muncul sanggahan dari pihak *mu'taridl*, bahwa '*illat*-nya bukan hanya sifat *makanan*, tetapi juga karena diukur dengan timbangan. Pada kondisi tersebut, pihak *mustadil* belum dianggap kalah sampai batas dia tidak mampu untuk membatalkan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl*. Sedangkan mengenai tata cara pembatalan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl*, akan dikupas pada pembahasan yang akan datang (pembahasan teori pembatalan sifat).

Selanjutnya manakala keduanya (*mustadil* dan *mu'taridl*) sepakat membatalkan sifat-sifat pada *ashl* selain dua sifat yang diperdebatkan, meskipun masih belum menyepakati manakah di antara dua sifat tersebut yang menjadi '*illat*, maka dalam *as-sabru wa at-taqsim*, bagi *mustadil* cukup memfokuskan diri meneliti ulang (*tardid*) pada dua sifat yang telah disepakati. Dan tidak perlu meneliti kembali sifat yang telah dibatalkan oleh keduanya. Contoh *tardid*, semisal *mustadil* mengatakan, "'*Illat* dalam hukum ini mungkin sifat A atau sifat B. Dan sifat B tidak boleh dijadikan '*illat* karena alasan demikian, maka jelas sifat A yang tertentu menjadi '*illat*-nya".²⁰

²⁰ *Ibid*, hal 272 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 436-437

وَمِنْ طُرُقِ الْإِبْطَالِ بَيَانُ أَنَّ
 الْوَصْفَ طَرْدُ وَلَوْ فِي ذَلِكَ
 الْحُكْمِ كَالذُّكُورَةِ وَالْأُنُوثَةِ فِي
 الْعِتْقِ
 وَمِنْهَا أَنْ لَا تَظْهَرَ مُنَاسَبَةُ
 الْمُحْدُوفِ وَيَكْفِي قَوْلُ
 الْمُسْتَدِلِّ بَحْثُ فَلَمْ مُوهِمِ
 مُنَاسَبَةِ فَإِنْ ادَّعَى الْمُعْتَرِضُ أَنَّ
 الْمُسْتَبْقَى كَذَلِكَ فَلَيْسَ
 لِلْمُسْتَدِلِّ بَيَانُ مُنَاسَبَتِهِ لِأَنَّهُ
 انْتِقَالَ وَلَكِنْ يُرْجَحُ سَبْرُهُ
 بِمُوَافَقَةِ التَّعْدِيَةِ

Salah satu cara membatalkan (sifat) adalah, memperjelas bahwa sifat telah diabaikan (oleh *syari'*) walaupun (pengabaianya) dalam hukum (yang dibahas), seperti sifat laki-laki dan perempuan dalam kasus memerdekakan budak. Termasuk (salah satu cara pembatalan (sifat) yaitu tidak menampilkan keselarasan (sifat) yang dibuang. (dalam hal ini) cukup dengan ungkapan *mustadil* "Saya sudah menelitinya, namun saya tidak menjumpai hal-hal yang dapat memberikan dugaan (persepsi) *munasabah*". Dan jika pihak *mu'taridl* menggugat bahwa sifat (*'illat*) yang ditetapkan ternyata sama saja (tidak mempunyai aspek *munasabah*), maka pihak *mustadil* tidak perlu untuk menjelaskan aspek *munasabah*-nya, namun *mustadil* boleh mengunggulkan hasil penelitiannya dengan kesesuaian yang dapat menalar (pada hukum).

TEORI PEMBATALAN SIFAT

Pada pembahasan kali ini akan menjelaskan mengenai teori bagaimana *mustadil* membatalkan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl* dan tidak layak menjadi *'illat*.

1. Pembuangan sifat (*at-Thardiyyah*)

Maksudnya ialah *mustadil* membuang sifat yang dipaparkan oleh *mu'taridl*, dikarenakan sifat tersebut tidak diperhitungkan oleh *syari'*. Hal ini dapat dipetakan dalam dua bentuk;

- a. Tidak diperhitungkan secara khusus dalam hukum yang sedang dibahas. Seperti sifat lelaki dan perempuan dalam kasus memerdekakan budak, sebagaimana firman Allah swt.:

فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ

Maka merdekakanlah seorang budak. (QS. An-Nisa' 92)

Kandungan ayat di atas ialah perintah agar memerdekakan seorang budak, tanpa memperhitungkan sifat laki-laki atau perempuan. Kendati sifat tersebut masih diperhitungkan dalam kasus lain. Seperti dalam menetapkan hukum persaksian dan pembagian harta pusaka.

- b. Tidak diperhitungkan secara umum, yakni pembuangan sifat

yang menurut *mustadil* sama sekali tidak diperhitungkan oleh *syâri*' dalam penetapan semua hukum. Seperti sifat panjang dan pendek, keduanya tidak berpengaruh sama sekali dalam penetapan hukum, seperti dalam *qishâsh* (pembalasan sepadan atas pelaku penganiayaan), membayar kafarat, pembagian harta pusaka, pemerdekaan budak dan lain-lain, sehingga dua sifat tersebut tidak layak untuk dijadikan *'illat* suatu hukum.²¹

2. Tidak dijumpai *munâsabab*

Tata cara pihak *mustadil* membatalkan sifat yang ditampilkan oleh pihak *mu'taridl* adalah dengan menyatakan bahwa setelah melalui penelitian, sifat yang akan dibuang tidak adanya kejelasan *munâsabab* untuk dipertimbangkan dalam sebuah hukum. Hal ini dikerenakan tidak adanya faktor pendorong berbentuk kejelasan *munasabab* untuk dijadikan sebagai *'illat*, berbeda halnya dalam teori *îma*' yang tidak disyaratkan adanya kejelasan *munasabab*. Dalam penetapan tidak adanya nilai *munâsabab*, mujtahid cukup menyatakan, "*Setelah aku telah mengkaji sifat ini dengan teliti, ternyata aku tidak menjumpai hal-hal yang dapat memberikan kecenderungan munasabab antara sifat ini dengan hukum yang aku bahas*". Hal ini mencukupi karena berpedoman pada sifat adil dan keahlian analisa dari *mustadil*.

Kemudian jika pihak *mu'taridl* mengklaim bahwa sifat yang ditetapkan *mustadil* juga tidak ada kejelasan *munasabab*, maka pihak *mustadil* tidak diharuskan mengungkapkan bukti-bukti keserasian sifat tersebut. Karena hal ini akan dianggap sebagai *intiqal* (berpaling) dari *sabru* (penelitian sebuah sifat) menuju *munasabab* (penyelarasan sifat dengan hukum). *Intiqal* semacam akan berdampak terjadinya *intisyar* (pembiasaan diskusi) yang dilarang agama, karena berpotensi memantik emosi dan ketegangan, hingga nilai kebenaran dalam diskusi menjadi sulit terkuak. Sedangkan langkah yang harus dilakukan *mustadil* adalah mengunggulkan hasil penelitiannya dengan argumentasi bahwa penelitiannya mencocoki *ta'diyah* (penjalaran *'illat*). *Mustadil* bisa mengatakan; "*'illat yang saya tetapkan dapat menjalar (muta'adi) pada kasus-kasus yang lain, berbeda dengan 'illat yang anda sampaikan, dimana 'illat tersebut hanya menjalar pada sebagian kasus saja (qashirah)*". Dalam hal ini posisi *mustadil* meskipun secara perdebatan mengakui bahwa sifat yang disampaiannya tidak memiliki *munâsabab*, namun dia mengalahkan *mu'taridl* dengan menyebutkan

²¹ *Ibid*

murajjih (faktor yang mengunggulkan) sifat yang disampaikan atas sifat yang disampaikan *mu'taridl*. Dikarenakan sifat yang menjalar (*muta'adi*) pada semua kasus, lebih bersifat umum dan lebih banyak faidahnya dibandingkan sifat yang terbatas (*qashirah*).²²

Catatan:

1. *Illat muta'adi* adalah,

وَهِيَ مَا تَجَاوَزَتْ الْمَحَلَّ الَّذِي وُجِدَتْ فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمَحَلَّاتِ الْآخَرَى

"Sebuah 'ilat yang dapat menjalar pada kasus dimana sifat tersebut ditemukan dan juga (dapat menjalar) pada kasus-kasus lain".

2. *Illat qashirah* adalah,

وَهِيَ الَّتِي لَمْ تَجَاوَزْ الْمَحَلَّ الَّذِي وُجِدَتْ فِيهِ سِوَاءَ كَانَتْ مَنْصُوصَةً أَمْ مُسْتَنْبِطَةً

"Sebuah 'ilat yang tidak dapat keluar dari kasus dimana sifat tersebut ditemukan, baik berupa sifat yang dipaparkan dalam redaksi teks atau berupa sifat yang digali (tidak dipaparkan dalam redaksi teks).²³

الْخَامِسُ الْمُنَاسِبَةُ وَالْإِحَالَةُ (Metode pencarian 'illat) yang kelima (dari *masalikul 'illat*) adalah *munasabah* dan (disebut juga) *ikhalah*. Dan proses memunculkan sifat yang *munasib* disebut dengan *takbrij al-manath*, yaitu menentukan 'illat dengan cara memunculkan keselarasan (antara 'illat dan hukum) disertai adanya kebersamaan dan selamatnya ('illat) dari pencacatan seperti sifat memabukkan. Kemandirian sifat (yang akan dijadikan sebagai 'illat) terealisasi dengan tidak ditemukannya sifat-sifat lain melalui tekhnis *as-sabru* (penelitian sempurna).

وَيُسَمَّى اسْتِخْرَاجُهَا تَخْرِيجٌ وَهُوَ تَعْيِينُ الْعِلَّةِ بِإِبْدَاءِ مُنَاسِبَةٍ مَعَ الْاِقْتِرَانِ وَالسَّلَامَةِ عَنِ الْقَوَادِحِ كَالْإِسْكَارِ وَيَتَحَقَّقُ الْإِسْتِقْلَالُ بِعَدَمِ مَا سِوَاهُ بِالسَّبْرِ.

KELIMA ; AL-MUNASABAH ATAU AL-IKHALAH

Urutan keempat dari macam-macam *masalikul 'illat al-munasabah* atau disebut juga dengan *al-ikhalah* ²⁴.

Al-Munasabah secara bahasa adalah keserasian, sedangkan secara istilah memiliki beberapa definisi. Di antaranya,

²² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal 272 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 314

²³ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 624

²⁴ Disebut *ikhalah* karena dengan keserasian, sebuah sifat akan diduga menjadi 'illat. Ada juga yang menamakan metode ini dengan *al-mashlahah*, *istidlal*, *ri'ayah al-maqashid* dan *takhrij al-manath*. *Ibid*, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 440

1. Definisi dari Imam Wahbah Az-Zuhaili;

أَنَّ يَكُونَ بَيْنَ الْوَصْفِ وَالْحُكْمِ مُلَاءَمَةً

“Manakala antara sifat dengan hukum terdapat sebuah keserasian”.²⁵

2. Definisi dari Imam Zakariya Al-Anshari,

مُلَاءَمَةٌ الْوَصْفِ الْمُعَيَّنِ لِلْحُكْمِ

“Keserasian antara sifat yang ditentukan sebagai ‘illat dengan hukum”.

Sedangkan teori memunculkan ‘illat melalui metode pencarian ‘illat munasabah disebut dengan *tabrij al-manath*.²⁶

TAHRIJ AL-MANATH

Tabrij al-manath adalah menentukan ‘illat dengan cara memunculkan keselarasan (antara ‘illat dan hukum) disertai adanya kebersamaan dan selamatnya (‘illat) dari pencacatan. Dalam hal ini pengarang menambahkan dua batasan. *Pertama*, antara sifat dengan hukum disebutkan secara bersamaan dalam sebuah rangkaian. Seperti contoh, “setiap minuman yang memabukkan adalah haram”. Pada contoh ini, sifat yang berupa ‘memabukkan’ dipaparkan bersama dengan hukum. *Kedua*, selamatnya ‘illat dari perusak dalil (*al-qawadib*). Contoh, ‘illat memabukkan (*iskar*) dalam HR. Muslim;

كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

“Setiap perkara yang memabukkan adalah haram”

Illat memabukkan yang berakibat hilangnya akal, memiliki keserasian dengan hukum haram. Disamping itu ‘illat dan hukum disebutkan secara bersamaan dalam hadits, serta terhindar dari *qawadib* (perusak dalil).

Selanjutnya kemandirian sifat (yang akan dijadikan sebagai ‘illat) terealisasi manakala sifat-sifat lain tidak ditemukan melalui tekhnis *as-sabru* (penelitian sempurna)²⁷. Dan tidak cukup hanya dengan ucapan *mustadil*, “Aku sudah mengkaji, dan aku tidak menemukan sifat yang lain. Dan secara hukum asal, sifat yang lain memang tidak ada”.

²⁵ Sekiranya akan tercapai tujuan pensyariatan yaitu terwujudnya sebuah masalah yang berupa mengambil manfaat dan menolak mafsadah. DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 643.

²⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam’i al-Jawami’, vol. II hal. 273-274

²⁷ Maksud *as-sabru* di sini bukan *as-sabru* dalam pembahasan sebelumnya. Namun yang dimaksud adalah *istiqra’ tam* (logika induktif yang sempurna). *Ibid*

وَالْمُنَاسِبُ الْمَلَائِمُ لِأَفْعَالِ الْعُقَلَاءِ
 وَقِيلَ مَا يَجْلِبُ نَفْعًا أَوْ يَدْفَعُ ضَرًّا
 وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ مَا لَوْ عُرِضَ عَلَى
 الْعُقُولِ لَتَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَقِيلَ
 وَصَفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ يَحْضُلُ عَقْلًا
 مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ مَا يَصْلُحُ
 كَوْنُهُ مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ مِنْ حُصُولِ
 مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ فَإِنْ كَانَ
 خَفِيًّا أَوْ غَيْرَ مُنْضَبِطٍ أُعْتَبِرَ
 مُلَازِمُهُ وَهُوَ الْمُظَنَّةُ.

Al-Munasib yaitu sebuah sifat yang sesuai dengan perbuatan orang-orang berakal (secara adat). Dan dalam sebuah pendapat, *al-Munasib* yaitu sesuatu yang dapat menarik kemanfaatan atau menolak kerusakan. Imam Abu Zaid (Ad-Dabusi) berkata, (*munasib* ialah) sesuatu yang jika ditawarkan pada akal niscaya akal merespon dengan menerima. Pendapat lain, *munasib* adalah sifat yang jelas, terbatas, yang secara rasional dapat mewujudkan apa-apa yang (memang) layak menjadi tujuan *syari'*, berupa menggapai kemaslahatan atau mencegah kemafsadatan (kerusakan). Jika sifat tersebut samar atau tidak bisa terbatas, maka yang diperhitungkan adalah sesuatu yang dapat memastikannya yaitu *madzhabinnah*.

MACAM-MACAM DEFINISI AL-MUNASIB

Al-Munasib yang diambilkan dari akar kata *al-munasabah* sebagaimana di atas memiliki beberapa versi definisi. Di antaranya;

1. *Al-Munasib* adalah sebuah sifat yang memiliki kesesuaian secara *adat* (kebiasaan) dengan perbuatan orang-orang yang berakal sehat, dimana mereka bertujuan menghasilkan maksud tertentu.
2. *Al-Munasib* adalah sesuatu yang dapat menarik kemanfaatan atau menolak kerusakan dari manusia. Menurut Imam Ar-Razi dalam *Al-Mahshul*, pendapat ini datang dari kelompok yang meng-*'illat*-i hukum-hukum Allah SWT dengan *maslahat*. Sedangkan pendapat pertama di atas datang dari kelompok yang menolak hal tersebut.
3. Imam Abu Zaid Ad-Dabusi berkata, *al-Munasib* ialah sesuatu yang jika ditawarkan pada akal yang niscaya akal merespon untuk menerimanya.
4. *Al-Munasib* adalah sifat yang jelas (*dhahir*), terbatas (*mundhabath*), yang secara rasional penetapan hukum berdasarkan sifat tersebut dapat mewujudkan sesuatu yang layak menjadi tujuan *syari'*, berupa menggapai kemaslahatan atau mencegah kemafsadatan. Namun, jika sifat tersebut samar atau tidak bisa dibatasi, maka yang dianggap *'illat* adalah *malzum* (sesuatu yang ditetapi) dari sifat tersebut, yang nampak jelas dan terbatas. Seperti sifat *safar* (bepergian) yang merupakan salah satu hal yang menimbulkan *masyaqqah* (kesulitan).

Pada asalnya, yang menimbulkan keringanan hukum (*rukhsah*) adalah *masyaqqah* itu sendiri. Akan tetapi, karena *masyaqqah* tidak bisa terbatas karena perbedaan standar penilaian dari masing-masing individu, kondisi dan masa, maka hukum *rukhsah* tersebut disandarkan pada sesuatu yang diduga menimbulkan *masyaqqah*, yaitu bepergian (*safar*).²⁸

وَقَدْ يَحْضُلُ الْمَقْصُودُ مِنْ شَرْعِ
الْحُكْمِ يَقِينًا أَوْ ظَنًّا كَالْبَيْعِ
وَالْفَيْصَاصِ وَقَدْ يَكُونُ مُحْتَمِلًا
سَوَاءً كَحَدِّ الْحَمْرِ أَوْ تَفْيِهِ أَرْجَحَ
كِنِكَاحِ الْأَيْسَةِ لِلتَّوَالِدِ وَالْأَصْحَ
جَوَازِ التَّغْلِيلِ بِالثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ
كَجَوَازِ الْقَصْرِ لِلْمُتَرَفِّهِ فَإِنْ كَانَ
فَائِتًا قَطْعًا فَقَالَتْ الْحَنْفِيَّةُ :
يُعْتَبَرُ وَالْأَصْحَ لَا يُعْتَبَرُ سَوَاءً مَا
لَا تَعْبُدُ فِيهِ كَلْحُقِ نَسَبِ
الْمُشْرِقِيِّ بِالْمَغْرِبِيِّ وَمَا فِيهِ تَعْبُدُ
كَاسْتِبْرَاءِ جَارِيَةٍ اشْتَرَاهَا بَائِعُهَا
فِي الْمَجْلِسِ

Terkadang tercapainya tujuan dari pensyariatan hukum, (adakalanya) secara pasti atau adakalanya (bertaraf) dugaan, seperti dalam jual beli, dan *qishbas*. Dan terkadang masih bersifat relatif secara setara seperti (membuat) efek jera pada kasus *had khamr* atau tidak tercapainya tujuan pensyariatan lebih unggul, seperti dalam pernikahan wanita menopause. Pendapat al-Ashah (mengatakan) boleh menjadikan *'illat* pada yang ketiga dan keempat seperti bolehnya mengerjakan *qashar* bagi musafir yang sedang rekreasi. Apabila (tujuan syariat) tersebut tidak ada sama sekali (dalam sebagian kasus), maka kalangan Hanafiyah mengatakan, maksud tersebut diperhitungkan. Menurut Ashah, tidak diperhitungkan baik dalam kasus yang tidak mengandung nilai *ta'abbudiy* seperti ketetapan nasab seorang anak dari orang tua yang berada di timur dan barat. Atau di dalamnya masih mengandung nilai *ta'abbudiy*, seperti *istibra'*-nya seorang budak yang dibeli oleh penjualnya (dari pembeli pertama) di tempat ia menjalankan transaksi.

TINGKAT PENCAPAIAN TUJUAN SYARIAT

Tingkat pencapaian tujuan (*maqshud*) dari pensyariatan sebuah hukum terklasifikasi menjadi empat bentuk:

1. Tercapai secara yakin, seperti adanya perpindahan kepemilikan dalam jual beli.
2. Tercapai secara dugaan (*dhan*), seperti pencegahan (*inzijjar*) yang menjadi tujuan dari ditetapkannya hukum *qishâsh*. Tujuan ini tingkat pencapaiannya masih bersifat *dhan*, karena dengan disyariatkannya *qishâsh*, orang yang tidak berani membunuh lebih banyak dari pada yang berani melakukannya.

²⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 274-275

3. Tercapai secara relatif setara (*muhtamal sawa'*), seperti pencegahan (*inzijar*) yang menjadi tujuan dari ditetapkannya hukum *had* (dera) bagi peminum arak. Namun tingkat tercapainya tujuan ini masih setara dengan tingkat tidak tercapainya, sebab secara realitas para peminum arak relatif sama banyaknya dengan yang menghindarinya.
4. Tercapai secara *marjuh* (diungguli), sebab kemungkinan tidak tercapainya tujuan syariat lebih besar (unggul) dibandingkan tercapainya. Seperti tujuan mendapatkan keturunan dalam masalah menikahi perempuan menopause (*âyisab*). Tujuan tersebut kemungkinan besar tidak akan tercapai dengan menikahi perempuan tersebut.

Bentuk pertama dan kedua dari empat bentuk di atas, dipastikan dapat dijadikan *'illat*. Sedangkan mengenai penetapan *'illat* menggunakan bentuk ketiga, yakni yang tingkat pencapaiannya setara, dan bentuk keempat, yakni yang pencapaiannya *marjuh*, ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat al-Ashah, boleh menjadikan *'illat* dari keduanya. Memandang maksud keduanya secara umum sudah dicapai.
2. Pendapat kedua, tidak boleh menjadikan *'illat* dari keduanya. Karena pada bentuk ketiga, pencapaiannya masih diragukan, dan pada bentuk keempat, pencapaiannya *marjuh* sebab masih *mauhum* (kecil peluangnya).

Selanjutnya manakala tujuan syariat tersebut tidak ada sama sekali dalam sebagian kasus, dalam arti tidak ditemukan dalam kasus-kasus langka, meskipun ditemukan dalam mayoritas kasus, maka mengenai diperhitungkan tidaknya tujuan syariat tersebut, ulama berselisih pendapat.

1. Kalangan Hanafiyah mengatakan, tujuan syariat tersebut tetap diperhitungkan hingga hukum dan segala macam konsekuensinya ditetapkan dalam sebagian kasus tersebut.
2. Menurut Ashah, tujuan syariat tersebut tidak diperhitungkan, baik dalam kasus yang tidak mengandung nilai *ta'abbudiy* seperti ketetapan nasab seorang anak dari orang tua yang berada di timur dan barat. Atau di dalamnya masih mengandung nilai *ta'abbudiy*, seperti *istibra'*-nya seorang budak yang dijual oleh majikannya kepada seseorang, kemudian oleh majikan tersebut dibeli lagi, saat masih berada di tempat ia menjalankan transaksi.²⁹

²⁹ *Ibid*, hal. 277 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 442-443

وَالْمُنَاسِبُ صُرُورِيٌّ فَحَاجِيٌّ
 فَتَحْسِينِيٌّ وَالصُّرُورِيُّ كَحِفْظِ
 الدِّينِ فَالْفُؤْسِ فَالعَقْلِ فَالنَّسَبِ
 فَالعَمَالِ وَالعِرْضِ وَيُلْحَقُ بِهِ
 مُكْمَلُهُ كَحَدِّ قَلِيلِ المُسْكِرِ
 وَالحَاجِيٌّ كَالْبَيْعِ فَالْإِجَارَةِ وَقَدْ
 يَكُونُ صُرُورِيًّا كَالْإِجَارَةِ لِتَرْبِيَةِ
 الطِّفْلِ وَمُكْمَلُهُ كَحِيارِ البَيْعِ
 وَالتَّحْسِينِيٌّ عَيرُ مُعَارِضِ
 القَوَاعِدِ كَسَلْبِ العَبْدِ أَهْلِيَّةِ
 الشَّهَادَةِ وَالمُعَارِضُ كَالْكِتَابَةِ

Al-Munasib (ada tiga) *dharuriy*, *hajiy*, dan *tabsiniy*.
 (*munasib*) *dharuriy* seperti menjaga agama, jiwa,
 akal, keturunan, harta dan kehormatan. Dan
 (sama) seperti *dharuriy* yaitu hal-hal yang dapat
 menyempurnakan sifat *dharuriy*, seperti
 mendera sebab meminum sedikit perkara yang
 memabukkan. (*Munasib*) *hajiy* seperti jual-beli,
 dan sewa-menyewa. Dan terkadang yang
 asalnya *hajiy* menjadi *dharuriy*, sewa-menyewa
 untuk mendidik anak. Dan hal-hal yang dapat
 menyempurnakan *hajiy* seperti *khayar* dalam
 jual-beli. Sedangkan *tabsiniy* (ada dua, *pertama*)
 tidak bertentangan dengan kaidah, seperti
 menghapus hak persaksian bagi budak. (*Kedua*),
 bertentangan dengan kaidah, seperti akad
kitabah.

STRATIFIKASI AL-MUNÁSIB

Selanjutnya, *al-munasib* dalam arti *bikmah* manakala dilihat dari posisinya sebagai tujuan dari pensyariaan sebuah hukum, terpetakan menjadi beberapa tingkatan:

1. *Dharurî*, yakni sesuatu yang sangat dibutuhkan sampai batas darurat. Tujuan-tujuan hukum yang termasuk kategori ini adalah:
 - a. Perlindungan agama, yang direalisasikan dengan memerangi orang-orang kafir (jihad), dan lain-lain.
 - b. Perlindungan jiwa, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *qisbâsh*.
 - c. Perlindungan akal, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *had* bagi peminum arak.
 - d. Perlindungan keturunan, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *had* bagi pelaku zina.
 - e. Perlindungan harta, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *had* bagi pencuri.
 - f. Perlindungan kehormatan, yang direalisasikan dengan menetapkan *had* bagi pelaku *qadzif* (tuduhan zina tanpa disertai bukti).

Termasuk yang setara dengan *dharuri* adalah setiap perkara yang menjadi penyempurna *dharuri*. Seperti *had* (dera) sebab meminum

sedikit perkara yang memabukkan. Karena sedikit perkara yang memabukkan akan menyeret seseorang meminum banyak, dimana hal ini akan menciderai perlindungan akal (*hifdzu al-'aql*). Sehingga perlindungan ini diperketat dengan melarang meminum sedikit perkara yang memabukkan.

2. *Hâjij*, yakni sesuatu yang dibutuhkan yang tidak sampai batas darurat. Sebagaimana ditetapkannya undang-undang yang mengatur berbagai bentuk transaksi, seperti jual beli, sewa-menyewa dan lain-lain. Acap kali perkara *hâjij* berubah menjadi *dharuri* karena adanya faktor eksternal, semisal sewa jasa perawatan dan penyusuan anak, dimana apabila sewa jasa ini tidak diatur demi menjaga nyawa anak tersebut, maka kepemilikan manfaat berupa perawatan dan menyusui akan hilang sebab matinya anak yang dirawat.

Termasuk yang setara dengan *hâjij* adalah setiap perkara yang menjadi penyempurna *hâjij*. Seperti *khayar* dalam jual beli yang disyariatkan sebagai masa tenggang penyempurna transaksi jual beli, agar terbebas dari kerugian yang menetapkan pengembalian barang, hingga dapat merusak tujuan disyariatkannya jual beli.

3. *Tahsîniy*, yakni sesuatu yang dinilai baik menurut adat, namun tidak terlalu dibutuhkan dan apabila ditinggalkan tidak akan ada kesulitan atau bahaya, dan jika dilakukan akan ada kemanfaatannya (lebih pantas). Dalam hal ini terbagi dua;

- 1) Tidak bertentangan dengan kaidah syariat, seperti menghapus hak persaksian bagi budak. Hal ini sebenarnya tidak dibutuhkan, karena seandainya hak tersebut ditetapkan bagi budak, tidak akan menimbulkan masalah. Hanya saja penghapusan tersebut dinilai baik menurut adat, karena budak memiliki kekurangan untuk memiliki hak mulia semacam ini. Padahal hak ini akan menjadi penentu vonis bagi orang yang dipersaksikan. Berbeda halnya dengan hak riwayat yang tidak memiliki peran penentu vonis.
- 2) Bertentangan dengan kaidah syariat, seperti akad *kitabab*. Hal ini sebenarnya tidak dibutuhkan, karena seandainya *kitabab* dilarang, tidak akan menimbulkan masalah. Hanya saja penetapan *kitabab* dinilai baik menurut adat, untuk memberi ruang seseorang terbebas dari perbudakan. Dan *kitabab* ini merusak kaidah syariat berupa larangan bagi seseorang untuk menjual sebagian hartanya dibeli dengan sebagian hartanya yang lain. Karena hasil kerja dari seorang budak *mukatab* secara hukum adalah milik majikan.³⁰

³⁰ *Ibid*, hal 281-282 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 444-445

ثُمَّ الْمُنَاسِبُ إِنْ أُعْتَبِرَ بِنَصِّ أَوْ

إِجْمَاعِ عَيْنِ الْوَصْفِ فِي عَيْنِ

الْحُكْمِ فَالْمَوْثُرُ

وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ بِهِمَا بَلْ بِتَرْتِيبِ

الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ وَلَوْ بِاعْتِبَارِ

جَنْسِهِ فِي جَنْسِهِ فَالْمُلَا'يمُ

وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فَإِنْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى

إِلْغَائِهِ فَلَا يُعْلَلُ بِهِ وَإِلَّا فَهُوَ

الْمُرْسَلُ قَبْلَهُ مَا لَيْكُ مُطْلَقًا وَكَادَ

إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ يُوَافِقُهُ مَعَ مُنَادَاتِهِ

عَلَيْهِ بِالتَّكْبِيرِ وَرَدَّهُ الْأَكْثَرُ مُطْلَقًا

وَقَوْمٌ فِي الْعِبَادَاتِ

Al-Munasib, jika macam sifat tertentu dipertimbangkan oleh *As-Syari'* dalam macam hukum tertentu, dengan *nash* atau *ijma'*, maka disebut dengan *al-mu'atsir*.

Dan jika (macamnya sifat dalam macamnya hukum) tidak dipertimbangkan dengan *nash* dan *ijma'*, akan tetapi dengan rentetan hukum yang sesuai dengan sifat, walaupun dengan memperhitungkan jenis sifat tertentu pada jenis hukum tertentu, maka disebut *al-mula'im*.

Dan jika (sifat yang serasi tersebut) tidak dipertimbangkan, jika ada dalil yang menunjukkan bahwa '*illat* tersebut diabaikan, maka tidak bisa dibuat menjadi '*illat*, namun jika tidak ada dalil (bahwa '*illat* tersebut diabaikan) maka disebut dengan *al-mursal*, dimana Imam Malik menerimanya secara mutlak. Dan Imam Haramain hampir sependapat dengannya, namun beliau mengatakan tidak menyetujui. Mayoritas ulama menolak secara mutlak, dan satu golongan (menolak dalam ranah ibadah).

MACAM-MACAM AL-MUNASIB

Al-Munasib dalam arti sifat serasi yang dijadikan '*illat* (bukan dalam arti *hikmah*), dilihat dari aspek diperhitungkan tidaknya oleh *As-Syari'* terbagi menjadi 4 macam:

1. *Al-Munasib al-muatsir*
2. *Al-Munasib al-mulâ'im*.
3. *Al-Munasib al-mulghâ*
4. *Al-Munasib al-mursal (al-mashlahah al-mursalah)*³¹

AL-MUNÂSIB AL-MUATSIR

Adalah manakala '*ain al-washfi* (macam sifat tertentu) diperhitungkan oleh *As-Syari'* dalam '*ain al-bukmi* (macam hukum tertentu), melalui *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan sebagai '*illat*. Disebut *al-muatsir* karena pengaruh hukumnya terlihat jelas sebab *nash* atau *ijma'* yang dijadikan pertimbangan.

Contoh dipertimbangkan melalui *nash*, adalah meng-'*illat*-i '*ain al-*

³¹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 314

bukmi berupa batalnya wudhu yang berimplikasi haramnya shalat, dengan *'ain al-washfi* berupa menyentuh kemaluan, yang dicuplik dari HR. Tirmidzi:

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Barang siapa yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudlu"

Contoh dipertimbangkan melalui *ijma'* adalah meng-*'illat*-i *'ain al-hukmi* berupa perwalian harta, dengan *'ain al-washfi* berupa *'masih kecil'*³².

AL-MUNÁSIB AL-MULÁIM

Adalah manakala *'ain al-washfi* (macam sifat tertentu) diperhitungkan dalam *'ain al-hukmi* (macam hukum tertentu) dengan selain *nash* dan *ijma'*, namun dengan sebab *As-Syari'* meruntutkan hukum dari sifat serupa. Dalam hal ini ada tiga bentuk;

1. Pertama, memperhitungkan macam sifat tertentu (*'ain al-washfi*) dalam jenis hukum tertentu (*jins al-hukm*).

Contoh, sifat *shighbar* (masih kecil) dijadikan *'illat* bagi hukum tetapnya kekuasaan ayah dalam menikahkan anak perawannya yang masih kecil. *Nash* telah memutuskan bahwa ayah adalah orang yang paling berkuasa dalam menikahkan anak perawannya yang masih kecil. Ketetapan ini memang sangat sesuai dengan sifat *'masih kecil'* dan *'perawan'* yang ada pada kasus tersebut. Namun dari *nash* ataupun *ijma'* tidak ada kejelasan mengenai *'illat* dari penetapan hukum tersebut, apakah sifat perawannya ataukah sifat masih kecilnya. Meskipun demikian dalam kasus yang sejenis, *ijma'* telah menetapkan sifat *'masih kecil'* sebagai *'illat* bagi hukum tetapnya kekuasaan ayah atas pengelolaan harta anak kecil. Berangkat dari adanya *ijma'* ini dan memandang bahwa antara hukum tetapnya

³² Contoh lain adalah firman Allah SWT QS. Al-Baqarah 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِيضِ

"Mereka bertanya kepadamu tentang haid, katakanlah: "Haid itu kotoran, oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid"

Hukum yang ditetapkan oleh *nash* di atas adalah keharusan menghindari istri yang sedang haid. *Nash* juga menetapkan bahwa haid adalah penyakit. Secara tekstual, *nash* jelas-jelas menetapkan *al-adzâ* (kotoran) sebagai *'illat*-nya. Maka dalam hal ini *al-adzâ* sebagai *'illat*, dikatakan sebagai sifat yang munasib dan muatstsir. Munásib, karena antara *'illat* dan hukumnya terdapat keserasian, sebab sangat logis jika *'illat* adanya kotoran menjadi pangkal tercetusnya hukum menjauhi. *Mu'atsir*, karena dalam teks ayat tersebut secara jelas dituturkan sebuah sifat (baca: *'illat*) *'kotoran'* yang dibarengkan dengan penyebutan hukum *'menjauhi'*. Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'î al-Jawami'*, vol. II hal. 282 dan DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal 680

kekuasaan sang ayah atas harta anak kecil dan hukum tetapnya kekuasaan sang ayah dalam menikahkan anak perawan yang masih kecil adalah merupakan hukum yang sejenis (sama-sama bentuk kekuasaan), maka sifat masih kecil ditetapkan sebagai *'illat* bagi hukum tetapnya sang ayah untuk menikahkan anak perawannya yang masih kecil. Dan, karena sifat 'masih kecil' juga ditemukan pada wanita yang tidak lagi perawan, gila dan dungu yang masih kecil, maka hukum ketiganya disamakan dengan perawan yang masih kecil.

2. Kedua, memperhitungkan jenis sifat tertentu (*jins al-washfi*) dalam macam hukum tertentu (*'ain al-hukmi*).

Contoh, kondisi hujan yang ditetapkan sebagai *'illat* diperbolehkannya mengumpulkan dua shalat dalam satu waktu (*jama*). *Nash* telah menetapkan sebuah hukum bahwa ketika kondisi hujan, shalat boleh untuk di-*jama*'. Dan keputusan itu memang sangat sesuai dengan kondisi hujan, akan tetapi, baik *nash* ataupun *ijma*' tidak menunjukkan bahwa hujan adalah *'illat* di balik penetapan hukum tersebut. Meskipun demikian, *nash* yang lain menetapkan bahwa men-*jama*' dua shalat dalam satu waktu ketika dalam perjalanan adalah diperbolehkan, dan *ijma*' telah menetapkan bahwa *'illat* di balik keputusan ini adalah kondisi bepergian (*safar*). Berangkat dari adanya *ijma*' ini, dan memandang bahwa hujan dan *safar* adalah masih sejenis (sama-sama mendatangkan kesulitan), maka ditetapkanlah hujan sebagai *'illat* diperbolehkannya melakukan *jama*' shalat pada kondisi itu, dan pada akhirnya salju dan hawa dingin bisa disamakan dengan hujan.

3. Ketiga, memperhitungkan jenis sifat tertentu (*jins al-washfi*) dalam jenis hukum tertentu (*jins al-hukmi*).

Contoh, sifat 'membunuh dengan sengaja dan secara aniaya' dijadikan sebagai *'illat* penetapan hukum *qishas* pada kasus pembunuhan dengan memakai benda-benda berat dan *ijma*' telah menetapkan bahwa *qishas* diberlakukan pada kasus sejenisnya, yakni pembunuhan dengan menggunakan benda-benda tajam. Sisi kesamaan kedua kasus tersebut terletak pada jenisnya, yakni keduanya tergolong jenis pembunuhan yang disengaja dan secara aniaya (tanpa hak).³³

³³ *Ibid*, hal 283, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi*, vol II hal. 404-405 dan DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal 680

AL-MUNASIB AL- GHARIB

Adalah sifat yang tidak diperhitungkan oleh *As-Syari'*, yakni manakala ada dalil yang menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak diperhitungkan. Disebut dengan *al-gharib*, karena kecil peluangnya untuk diperhitungkan. Dan sifat semacam ini disepakati ulama tidak bisa dijadikan *'illat*.

Contoh, undang-undang wajib berpuasa dua bulan berturut-turut yang dibuat oleh Imam Yahya bin Yahya³⁴, sebagai sanksi *kaflat* yang dijatuhkan kepada seorang raja yang berani membatalkan puasa Ramadhan dengan melakukan hubungan badan. Demikian ini karena substansi tujuan syara' adalah membuat jera pelaku, sedangkan memberikan sanksi berupa memerdekakan budak bagi raja, merupakan sesuatu yang mudah dilakukan. Akan tetapi syara' menolak undang-undang di atas dan syara tetap mewajibkan menerapkan sanksi pelanggaran sesuai dengan urutan, yakni memerdekakan hamba sahaya, dan jika tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut, dan jika tidak dapat melaksanakannya maka berpindah memberi makanan enam puluh miskin.³⁵

AL-MUNÂSIB AL-MURSAL

Al-Munâsib al-mursal atau biasa disebut dengan *al-mashlahab al-mursalab* atau *al-istishlah* adalah sifat yang tidak ditemukan dalil syara', baik dalil yang memperhitungkan maupun yang mengabaikannya.

Mengenai diterima tidaknya *munasib al-mursal* atau *maslahab mursalab*, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, dari Imam Malik, menerima *al-munâsib al-mursal* secara mutlak, untuk menjaga eksistensi mashlahat. Berpijak dari pendapat ini, diperbolehkan memukul seseorang yang statusnya *muttâham* (disinyalir) mencuri, agar mengakui perbuatannya. Dalam hal ini Imam Haramain hampir senada dengan pendapat Imam Malik, karena secara umum juga mempertimbangkan mashlahat, namun Imam Haramain tidak memperhitungkan jenis mashlahat secara mutlak sebagaimana Imam Malik, bahkan dalam kitab *Al-Burhan* secara keras menentangnya.
2. Pendapat kedua, dari mayoritas ulama, menolak secara mutlak, karena tidak ada dalil menunjukkan diperhitungkannya sifat tersebut.

³⁴ Pemangku kedudukan Imam di kota Andalus (Spanyol)_lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 326-327

³⁵ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 326-327

3. Pendapat ketiga, menolak diterapkan dalam kasus ibadah, dan boleh diterapkan dalam muamalat, dan *hudud*. Karena dalam ibadah tidak mempertimbangkan aspek masalah, berbeda dalam kasus muamalat dan *had*.³⁶

وَلَيْسَ مِنْهُ مَصْلَحَةٌ صُرُورِيَّةٌ
كُلِّيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ لِأَنَّهَا مِمَّا دَلَّ
الدَّلِيلُ عَلَى اعْتِبَارِهَا فِيهِ حَقٌّ
قَطْعًا وَاشْتَرَطَهَا الْغَرَايِبُ لِلْقَطْعِ
بِالْقَوْلِ بِهِ لَا لِأَصْلِ الْقَوْلِ بِهِ
قَالَ وَالظَّنُّ الْقَرِيبُ مِنَ الْقَطْعِ
كَالْقَطْعِ

Bukan tergolong dari macamnya *munasib mursal* yaitu kemaslahatan bertaraf *dharuri*, universal, dipastikan (terjadi). Karena kemaslahatan tersebut termasuk yang ada dalil agar diperhitungkan. Dan kemaslahatan tersebut kebenaran universal yang pasti. Imam Al-Ghozali mensyaratkan kemaslahatan tersebut untuk memastikan argumentasi *munasib mursal*, bukan untuk mendasari *munasib mursal*. Beliau juga berkata, *dhan* yang hampir pasti semakna dengan yang bertaraf pasti.

MASHLAHAH DHARURI, UNIVERSAL, PASTI

Sebuah kemaslahatan yang mencapai taraf *dharuriyyah* (emergency), *kulliyah* (universal), dan *qath'iyyah* (pasti terjadi), tidak termasuk bagian dari *al-munasib al-mursal* atau *maslahah mursalah*. Karena landasan dalil menegaskan kemaslahatan tersebut harus diperhitungkan. Dalil tersebut adalah bahwa dalam pandangan syara', menjaga kemaslahatan yang bersifat *kulli* (universal) lebih diutamakan daripada kemaslahatan *juz'i* (individu atau kelompok).

Maksud mencapai taraf *dharuriyyah* (emergency) adalah berbentuk salah satu dari *dharuriyyat al-khams*, yakni menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Dan maksud *kulliyah* (universal) adalah terkait dengan seluruh umat Islam, bukan sekelompok orang saja. Dan yang dikehendaki *qath'iyyah* (pasti terjadi) adalah positif terjadinya. Atau minimal bersifat *dhanniyah* (diduga akan terjadi) yang mendekati pasti.

Dalam hal ini status kemaslahatan tersebut adalah kebenaran universal secara pasti (*haqqun kulliy qath'an*), dan bukan termasuk *munasib mursal* atau *maslahah mursalah*. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Ghazali yang memasukkan kemaslahatan tersebut sebagai *munasib mursal* atau *maslahah mursalah*, namun bukan dengan arti sifat yang tidak ditemukan dalil syara' untuk memperhitungkannya. Dan menurut beliau, kemaslahatan tersebut menjadi syarat untuk memastikan pemakaian *munasib mursal*.

³⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 284

Contoh, menyerang dengan menghujani panah, menembak atau megebom serdadu pasukan kafir yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng dalam sebuah peperangan, hingga berakibat tentara muslim yang tertawan mati bersama mereka. Hal ini boleh dilakukan manakala dipastikan atau ada dugaan yang mendekati kepastian bahwa apabila mereka tidak diserang, maka justru mereka yang akan membunuh seluruh pasukan islam, baik yang ditawan atau yang lain. Dan apabila mereka diserang, maka pasukan muslim selain yang ditawan akan selamat. Dalam hal ini, bolehnya melakukan penyerangan adalah demi menyelamatkan sebagian umat Islam³⁷.

Berikut ini beberapa contoh kasus yang tidak memenuhi syarat.

No	Kasus	Hukum	Alasan
01	Menyerang musuh penghuni benteng yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng	Haram	Karena menguasai benteng belum sampai taraf <i>dharuri</i>
02	Membuang sebagian penumpang perahu yang seluruhnya muslim, demi menyelamatkan sebagian yang lain dari karam ³⁸ .		Karena keselamatan mereka belum mencapai taraf <i>kulliyah</i> (universal, terkait seluruh umat Islam)
03	Menyerang pasukan kafir yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng, manakala tidak dipastikan atau mendekati pasti, mereka yang akan membunuh seluruh pasukan islam		Karena belum mencapai taraf <i>qath'iyah</i> atau <i>madhnunah</i> yang mendekati pasti.

³⁷ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 326-327, Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 451, dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 284

³⁸ Meskipun menurut kalangan Malikiyah, caranya dengan diundi. Karena cara pengundian ini tidak ada pijakan dalilnya dalam syariat_ *Ibid*

مَسْأَلَةٌ: الْمُنَاسِبَةُ تَنْخَرِمُ بِمَفْسَدَةٍ
تَلْزَمُ رَاجِحَةً أَوْ مُسَاوِيَةً خِلَافًا
لِلْإِمَامِ

Permasalahan, *munasabah* menjadi gugur sebab *mafsadah* yang menetap pada hukum dan lebih unggul atau menyamai dibandingkan maslahatnya. Berbeda dengan pendapat Al-Imam Ar-Razi.

BATALNYA MUNASABAH

Munasabah akan dianggap batal manakala terdapat *mafsadah* (kerusakan) yang menetap dalam sebuah hukum dan lebih unggul dibandingkan *mashlahat* yang dihasilkan, atau minimal menyamai *mashlahat*-nya menurut pendapat Ashah. Hal ini berdasarkan sebuah kaidah;

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Mencegah beberapa *mafsadah* didahulukan daripada menarik kebaikan”.

Menurut Imam Ar-Razi dan pengikutnya, seperti Imam Baidhawi, *munasabah* tidak dianggap batal, meskipun mereka juga menyepakati tentang tidak adanya hukum. Hanya saja tidak adanya hukum menurut mereka karena faktor keberadaan *al-mani'* (penghalang), sedangkan menurut pendapat *Ashah* di atas karena faktor karena tidak adanya *muqtadhi* (dalil penuntut).³⁹

السَّادِسُ الشَّبَهُ مَنْرَلَةٌ بَيْنَ
الْمُنَاسِبِ وَالطَّرِدِ وَقَالَ الْقَاضِي هُوَ
الْمُنَاسِبُ بِالتَّبَعِ وَلَا يُضَارُ إِلَيْهِ مَعَ
إِمْكَانِ قِيَاسِ الْعِلَّةِ إِجْمَاعًا فَإِنْ
تَعَدَّرَتْ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ حُجَّةٌ وَقَالَ
الصَّيْرَفِيُّ وَالشَّيْرَازِيُّ مَرْدُودٌ

(Metode pencarian '*illat*) keenam adalah *syabah*, yaitu posisi di tengah-tengah antara *munasib* dan *thardiy*. Imam Al-Qadli berpendapat, *syabah* ialah sifat yang serasi (dengan *bukum*) dengan jalan diikutkan. Dan tidak boleh membuat *qiyas syabah*, saat memungkinkan *qiyas 'illat*, secara *ijma'*. Jika *qiyas 'illat* tidak bisa, maka Imam Syafi'i berkata (*qiyas syabah*) bisa menjadi hujjah, dan berkata As-Shairafi dan As-Sairazi (bahwa *qiyas syabah*) ditolak.

³⁹ Dalil pendapat kedua ini adalah shalat di tempat *ghashab*-an, dihukumi sah, namun haram. Sah memandang maslahatnya, dan haram memandang mafsadahnya, sedangkan kualitas maslahatnya tidak melebihi mafsadahnya. Karena jika maslahat lebih unggul, pasti hukumnya tidak haram, bahkan terkadang diwajibkan, sehingga dalam contoh ini mafsadah setara atau lebih unggul dibanding maslahahnya. Dari sini terbukti bahwa *munasabah* tidak batal sebab adanya mafsadah, karena jika divonis batal, tentunya shalat tersebut dihukumi tidak sah. Argumentasi ini disangkal pendapat Ashah, bahwa konteks pembahasan adalah dalam maslahat dan mafsadah yang memiliki satu aspek sudut pandang, sedangkan shalat di tempat *ghashab*-an memiliki dua aspek sudut pandang. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal 311, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 451

KEENAM ; SYABAH

Urutan *keenam* dari macam-macam *masalikul 'illat* yaitu *Syabah*. Mengenai definisi *syabah*, terdapat beragam pendapat ulama⁴⁰.

1. Menurut Syekh Wahbah Al-Zuhaili;

الْوَصْفُ الَّذِي لَا تَظْهَرُ فِيهِ الْمُنَاسِبَةُ بَعْدَ الْبَحْثِ التَّامِّ وَلَكِنْ أَلْفَ مِنَ الشَّارِعِ
الِاتِّفَاتِ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ

“Suatu sifat yang tidak nampak nilai keserasian (dengan hukum) di dalamnya setelah diadakan penelitian yang maksimal, namun keadaan sifat tersebut direpson oleh syara’ (sebagai ‘illat) pada sebagian hukum”.⁴¹

Contoh, bersuci dengan air, setelah dikaji secara mendalam, ternyata tidak ditemukan keserasian antara hukum *thabârah* dan kekhususan memakai air. Hanya saja, pada sebagian kasus yang lain, seperti shalat dan thawaf, *As-Syâri’* menegaskan bahwa keberadaan sifat tersebut (sifat air) diperhitungkan sebagai ‘illat.

2. Menurut Al-Qadli Abu Bakar Al-Baqilani;

الْمُنَاسِبُ بِالتَّبَعِ

“Sifat yang serasi dengan cara mengikuti pada perkara lain yang serasi”.

Dalam riwayat lain, Al-Qadhi mengatakan;

الْوَصْفُ الَّذِي لَا يُنَاسِبُ لِذَاتِهِ وَتَسْتَلْزِمُ الْمُنَاسِبَ لِذَاتِهِ

“Sifat yang dengan sendirinya tidak serasi pada hukum,
dan menetapkan sifat lain yang dengan sendirinya serasi”.

Maksud ‘mengikuti pada perkara lain’ adalah menetapkan sifat lain yang dengan sendirinya serasi.

Contoh, *thabârah* sebagai ‘illat disyaratkannya niat, dimana secara *dzatiyah* (dengan sendirinya), *thabarab* tidak serasi dengan disyaratkannya niat. Akan tetapi menetapkan sifat lain yang serasi dengan hukum disyaratkannya niat, yaitu ibadah.⁴²

Posisi *syabah* ada di tengah-tengah antara *munasib* dan *thardu*, menyerupai *thardu* dari sisi statusnya adalah bukan sifat yang serasi secara *dzatiyah* (dengan sendirinya), dan menyerupai *munasib* secara

⁴⁰ Menurut Imam As-Subki, banyak perdebatan tentang pendefinisian *syabah*, dan saya belum menemukan definisi yang benar. Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam’i al-Jawami’*, vol. II hal:286

⁴¹ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 628

⁴² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam’i al-Jawami’*, vol. II hal: 287 dan ‘Ala Ad-Dien Al-Mardawi Al-Hanbali, *At-Tahbir Syarah at-Tahrir*, VII hal 3423 (CD Syamilah)

dzatyyah, dari sisi adanya respon syara' secara umum.

Selanjutnya berdasarkan ijma, tidak diperbolehkan membuat *qiyas syabah*, saat memungkinkan *qiyas 'illat* yang di dalamnya terdapat *munasib* secara *dzatyyah*. Namun manakala *qiyas 'illat* tidak bisa karena tidak adanya *munasib* secara *dzatyyah*, maka posisi *qiyas syabah* diperselisihkan.

1. Imam Syafi'i berkata *qiyas syabah* bisa menjadi hujjah, karena memandang kemiripannya dengan *munasib*.
2. Imam Abu Bakar As-Shairafi dan Imam Abu Ishaq As-Sairazi menyatakan *qiyas syabah* ditolak. Karena memandang kemiripannya dengan *thardu*.

<p>وَأَعْلَاهُ قِيَاسُ غَلْبَةِ الْأَشْبَاهِ فِي الْحُكْمِ وَالصَّفَةِ ثُمَّ الصُّورِيِّ وَقَالَ الْإِمَامُ الْمُعْتَبَرُ حُصُولُ الْمُشَابَهَةِ لِعِلَّةِ الْحُكْمِ أَوْ مُسْتَلْزِمِهَا</p>	<p>Tingkatan tertinggi (di antara <i>qiyas syabah</i>) yaitu <i>qiyas</i> yang paling serupa (dengan salah satu di antara dua <i>ashl</i>) dalam segi hukum dan sifat. Kemudian (diikuti) <i>qiyas (syabah)</i> dari sudut bentuk. Imam Ar-Razi berkata; standarisasi (kebenaran <i>qiyas syabah</i>) adalah tercapainya sebuah keserupaan (antara <i>far'u</i> dengan <i>ashl</i>) di dalam 'illat-nya hukum atau perkara yang menetapkan pada 'illat-nya hukum.</p>
---	---

PERINGKAT QIYAS SYABAH

Berangkat dari pendapat yang menyatakan *qiyas syabah* dapat dijadikan *hujjah*, secara kualitas *qiyas syabah* tersusun beberapa peringkat sebagaimana berikut.

1. *Qiyas ghalabah al-asybah fi al-hukmi wa as-shifat*

Didefinisikan sebagai berikut;

أَنْ يَكُونَ الْقَرْعُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ فَيُلْحَقُ بِأَكْثَرِهِمَا شِبْهًا فِي الْحُكْمِ وَالصَّفَةِ

"Manakala *far'u* (kasus cabang) berkuat (memiliki kemiripan) antara dua *ashl*; kemudian *far'u* disamakan dengan *ashl* yang paling banyak memiliki kemiripan dalam sisi hukum dan sifat".

Atau secara sederhana, sebuah teori *qiyas* dengan cara memenangkan salah satu *ashl* yang dianggap paling mirip dengan *far'u*, baik dalam hukum atau dalam sifatnya.

Contoh, dalam kasus pembunuhan seorang budak, seorang budak yang dalam kasus ini berstatus sebagai *far'u* memiliki dua *ashl*; pertama, memiliki kemiripan dengan manusia merdeka dari sisi keduanya sama-sama manusia. Kedua, memiliki kemiripan dengan binatang ternak dari sisi sama-sama berstatus harta yang dimiliki.

Maka dalam hal terkait pemberian kompensasi ganti rugi, budak disamakan dengan binatang ternak sesuai harga tertinggi, karena kemiripan budak dengan binatang ternak lebih besar.

Sedangkan yang dimaksud 'kemiripan' ialah kesamaan antara *far'u* dan *ashl* dalam dua aspek;

1. Aspek hukum, seperti bolehnya budak diperjualbelikan, disewakan, dipinjamkan dan lain-lain, sebagaimana binatang ternak.
2. Aspek sifat, seperti standar harga penjualan budak tergantung dari keadaan baik buruknya budak tersebut. Demikian ini sama dengan binatang ternak, dimana faktor yang menentukan tingginya harga penjualan, tergantung keadaan binatang ternak tersebut. Semisal, binatang yang sehat tentunya lebih mahal dibanding yang sakit.

2. *Qiyas Shuriy*

Adalah penyamaan *far'u* dengan *ashl* atas dasar keadaan bentuk. Seperti, menyamakan kuda dengan *himar* (keledai) dan *bighal* (peranakan kuda dan keledai) dalam masalah tidak wajibnya zakat. Pijakan dalil tentang *qiyas shuriy* adalah firman Allah SWT:

فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

"Barangsiapa yang membunuh binatang buruan ketika ibram maka dendanya adalah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan binatang buruan yang dibunuhnya". (QS. Al-Maidah 95)

Dalam kitab *Al-Mahshul*, Imam Ar-Razi berkata, bahwa standarisasi kebenaran *qiyas syabah* adalah tercapainya sebuah keserupaan antara *far'u* dengan *ashl* di dalam 'illat-nya hukum atau perkara yang menetapkan pada 'illat-nya hukum. Atau bahasa lain, tercapainya keserupaan ini adalah dalam sifat yang diduga sebagai 'illat-nya hukum atau perkara yang menetapkan pada 'illat-nya hukum, baik pencapaian tersebut dalam *shurah* (bentuk) dari 'illat atau *shurah* dari perkara yang menetapkan 'illat, maupun dalam hukumnya 'illat atau hukumnya perkara yang menetapkan 'illat. Contoh, manakala kita mendapati adanya seekor ikan yang berbentuk manusia, dimana seandainya ikan ini keluar ke daratan, dipastikan akan mati. Maka ikan semacam ini boleh dimakan,

karena memandang keserupaan dalam 'illat-nya hukum, yakni keberadaannya sebagai hewan laut yang tidak bisa hidup di daratan. Dalam hal ini bentuk (*shurah*) keserupaan tidak dipertimbangkan.⁴³

السَّاعِ الدَّوْرَانُ وَهُوَ أَنْ يُوجَدَ (Metode pencarian 'illat) ketujuh adalah *Dauran* yaitu terjadinya hukum tatkala terwujudnya sifat dan tidak adanya (hukum) disaat tidak ditemukan (sifat). Dikatakan (dalam sebuah pendapat), *dauran* tidak berfaidah menunjukkan 'illat. Pendapat lain, *dauran* adalah *qathb'i*. Menurut pendapat yang dipilih, selaras dengan pendapat mayoritas, bahwa *dauran* adalah *dhanni*

الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُودِ وَصْفٍ وَيَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِهِ قَيْلَ لَا يُفِيدُ وَقَيْلَ قَطْعِيٍّ وَالْمُخْتَارُ وَقَاقًا لِلْأَكْثَرِ ظَنِّي

KETUJUH ; DAURAN

Urutan *ketujuh* dari macam-macam *masalikul 'illat* adalah *dauran*. Imam Wahbah Al-Zuhaili mendefinisikan *dauran* sebagai berikut:

عِبَارَةٌ عَنْ حُدُوثِ الْحُكْمِ بِحُدُوثِ الْوَصْفِ وَإِنْعِدَامِهِ بَعْدَمِهِ

*Sebuah istilah tentang terjadinya sebuah hukum akibat wujudnya sifat dan tiadanya hukum sebab tidak adanya sifat.*⁴⁴

Sifat dalam definisi di atas disebut *al-madar* (poros perputaran hukum), sedangkan hukum disebut *ad-dair* (hukum yang berputar). Contoh, hukum keharaman arak (*khamr*) disebabkan adanya sifat berpotensi memabukkan (*iskâr*). Dan keharaman arak (*khamr*) menjadi hilang, ketika *khamr* berubah menjadi cuka, karena dalam cuka tidak ditemukan lagi sifat *iskâr*.

EKSISTENSI DAURAN

Para ulama berbeda persepsi mengenai apakah *daurân* dapat menunjukkan bahwa sebuah sifat merupakan sebuah 'illat? Dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Pendapat pertama, di antaranya dari Imam Al-Âmudî dan Ibn al-Hajib, mengatakan bahwa *daurân* sama sekali tidak bisa menunjukkan pada 'illat. Karena bisa jadi sifat tersebut sekedar *mulazim* (perkara yang menetap) pada 'illat, bukan 'illat itu sendiri.

⁴³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal 287-288 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 332-334

⁴⁴ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 629

Seperti bau khas dari perkara yang memabukkan, seperti bau khas *khamr*. Bau dan sifat memabukkan adalah dua hal yang manakala ditemukan, maka hukum keharaman arak (*khamr*) juga ditemukan. Dan manakala keduanya tidak ditemukan, semisal *khamr* berubah menjadi cuka, maka hukum keharaman arak (*khamr*) juga tidak ditemukan. Meskipun demikian bau tersebut bukanlah *'illat* keharaman *khamr*.

2. Pendapat kedua, *daurân* bisa menunjukkan dugaan kuat bahwa sifat itulah yang dijadikan *'illat*. Berpijak pada pendapat ini, silang pendapat terjadi mengenai kualitas penunjukannya.
 01. Pendapat *Muhtar* sependapat dengan mayoritas, dan diklaim *Ashab* oleh Imam Zakariya, bahwa penunjukannya bersifat *dhanni*. Karena masih adanya kemungkinan sebagaimana dalam masalah bau *khamr* di atas.
 02. Pendapat kedua, bahwa penunjukannya bersifat *qath'iy* (pasti). Pencetus pendapat ini seolah menyatakan *qath'iy* manakala ada keserasian antara sifat dan hukum, seperti sifat memabukkan dalam hukum keharaman *khamr*.⁴⁵

وَلَا يَلْزَمُ الْمُسْتَدِيلَ بَيَانُ تَفْهِيمِ مَا
هُوَ أَوْلَى مِنْهُ فَإِنْ أَبَدَى
الْمُعْتَرِضُ وَصْفًا آخَرَ تَرَجَّحَ
جَانِبُ الْمُسْتَدِيلِ بِالْتَعْدِيَةِ وَإِنْ
كَانَ مُتَعَدِّيًا إِلَى الْفُرْعِ صَرَّ عِنْدَ
مَنْعِ الْعَلْتَيْنِ أَوْ إِلَى فُرْعٍ آخَرَ
طَلِبَ التَّرْجِيحُ

Mustadil tidak harus menjelaskan tidak adanya sifat yang lebih bagus dari pada *dauran*. Dan jika *mu'taridl* menampilkan (tawaran) sifat (*'illat*) lain (selain *al-madar*), maka pihak *mustadil* unggul dengan *ta'diyah* (manakala *'illat* dari *mu'taridl qashirah*). Dan jika *'illat* dari *mu'taridl* menjaral (*muta'adi*) pada kasus (*far'u*) yang diperdebatkan, maka menampilkan sifat tersebut berbahaya, menurut pendapat yang melarang adanya dua *'illat*. Dan jika sifat tersebut menjaral pada *far'u* lain, maka pihak *mustadil* dituntut untuk *mentarjih* (dengan dalil lain).

BEBERAPA PERSOALAN DALAM DAURAN

Pengarang selanjutnya memaparkan beberapa persoalan yang terkait dengan *dauran*. Persoalan tersebut di antaranya;

1. Dalam *dauran*, seorang *mustadil* tidak harus menjelaskan tidak adanya sifat yang lebih akurat untuk dijadikan *'illat* dari pada *dauran*. Bahkan dibenarkan menjadikan *dauran* sebagai dalil, meskipun

⁴⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 288-289 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 409

memungkinkan menggunakan dalil lain yang lebih akurat, semisal dengan metode *as-sabru* atau *ikbalah*. Berbeda dengan *syabah*, dimana dalam metode ini sudah digariskan aturan, bahwa manakala masih memungkinkan mempraktikkan qiyas ‘*illat* yang akurasiya lebih kuat, maka tidak diperbolehkan membuat qiyas *syabah*.

2. Manakala *mu’taridl* (mujtahid yang menyanggah dalilnya *mustadil*) menampilkan (tawaran) sifat lain, maka ada beberapa kemungkinan;

1) Sifat tersebut tergolong sifat *qashirah* (tidak dapat menjalar pada *far’u*), maka pihak *mustadil* dinyatakan unggul manakala sifat yang ditampilkan *muta’adi* (menjalar)⁴⁶. Contoh;

Mustadill : ‘*Illat* dalam keharaman riba pada emas adalah sifatnya sebagai *nuqud*.

Mu’taridl : ‘*Illat* dalam keharaman riba pada emas adalah sifatnya sebagai emas

Dalam contoh ini, ‘*illat* yang ditampilkan *mustadil* lebih unggul dibandingkan ‘*illat* yang disampaikan *mu’taridl*. Karena ‘*illat* dari *mustadil* menjalar (*muta’adi*) pada *far’u*, semisal perak, sedangkan ‘*illat* dari *mu’taridl* tidak menjalar (*qashirah*).

2) Sifat tersebut termasuk sifat *muta’adi* (menjalar pada *far’u*), maka diperinci sebagai berikut:

▪ Apabila menjalar pada *far’u* yang sedang diperdebatkan⁴⁷, maka dalam hal ini ada dua pendapat.

Pertama, dianggap membahayakan untuk ditampilkan, dalam arti *mustadil* dituntut men-*tarjih* ‘*illat* yang disampaikannya dan jika dia tidak mampu, maka akan dinyatakan kalah. Semua ini berpijak pada pendapat yang melarang pembuatan dua ‘*illat*.

Kedua, tidak membahayakan untuk ditampilkan, dalam arti *mustadil* tidak dituntut men-*tarjih* ‘*illat* yang disampaikannya. Hal ini berpijak pada pendapat yang memperbolehkan pembuatan dua ‘*illat*.

Contoh;

Mustadill : ‘*Illat* dalam keharaman riba pada apel adalah sifat makanan. Dan kelapa di-*qiyas*-kan dengan apel dalam ‘*illat* ini.

⁴⁶ Penjelasan ‘*illat muta’adi* atau *qashirah* dapat dilihat pada pembahasan *masalikul ‘illat syabah*.

⁴⁷ Dengan syarat dua sifat dari *mustadil* dan *mu’taridl* memiliki kesamaan tuntutan, semisal sama-sama menuntut halal. Jika tuntutan dua sifat berbeda, semisal sifat pertama menuntut halal, dan sifat kedua menuntut haram, maka *mustadil* dituntut mentarjih. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 455

Mu'taridl : *Illat* dalam keharaman riba pada apel adalah sifat *waznu* (ditimbang). Dan kelapa di-*qiyas*-kan dengan apel dalam *'illat* ini.

Dalam contoh ini, *'illat* yang dibawa *mustadil* maupun *mu'taridl* menjalar pada *far'u* berupa kelapa.

- Apabila menjalar pada *far'u* lain (meskipun tidak menjalar pada *far'u* yang sedang diperdebatkan), maka *mustadil* wajib melakukan *tarjih* dengan menggunakan dalil lain. Karena dalam hal ini dua sifat dari *mustadil* dan *mu'taridl* seimbang. Contoh;

Mustadill : Diharamkan riba pada gandum karena *'illat* berupa sifat menjadi makanan pokok. Dan gandum merah di-*qiyas*-kan dengan gandum dalam *'illat* ini.

Mu'taridl : Diharamkan riba pada gandum karena *'illat* berupa sifat menjadi makanan. Dan apel di-*qiyas*-kan dengan gandum dalam *'illat* ini.

Dalam contoh ini, masing-masing dari *'illat* yang dibawa *mustadil* dan *mu'taridl* menjalar pada *far'u* yang berbeda dengan *far'u* dari sifat yang lain⁴⁸.

<p>الْثَّامِنُ الطَّرْدُ وَهُوَ مُقَارَنَةٌ الْحُكْمِ لِلْوَصْفِ وَالْأَكْثَرُ عَلَى رَدِّهِ قَالَ عَلَمَاؤُنَا قِيَاسُ الْمَعْنَى مُنَاسِبٌ وَالشَّبَهُ تَقْرِيبٌ وَالطَّرْدُ تَحْكُمُ وَقِيلَ إِنْ قَارَنَهُ فِيمَا عَدَا صُورَةَ الْتِرَاعِ أَفَادَ وَعَلَيْهِ الْإِمَامُ وَكَثِيرٌ وَقِيلَ تَكْفِي الْمُقَارَنَةِ فِي صُورَةٍ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ يُفِيدُ الْمُنَاطِرَ دُونَ النَّاطِرِ</p>	<p>(Metode pencarian <i>'illat</i> yang) kedelapan adalah <i>At-Thardu</i>. Yaitu membarenginya hukum pada sifat (tanpa ada keserasian). Mayoritas ulama, menolak <i>thardu</i>. Ulama dari golongan kita berkata; "<i>qiyas</i> makna (sifat yang memuat <i>hikmah</i>) adalah tergolong <i>munasib</i>, <i>qiyas syabah</i> tergolong pendekatan (<i>taqrib</i>), dan <i>at-thardu</i> tergolong klaim tanpa dalil (<i>tabakkum</i>). Dikatakan (dalam sebuah pendapat), jika hukum membarengi sifat (pada seluruh kasus) selain kasus yang diperselisihkan, maka <i>at-thardu</i> dapat menunjukkan <i>'illat</i> dari hukum. Pendapat tersebut diikuti Al-Imam Ar-Razi dan mayoritas ulama. Pendapat lain, (dalam pengambilan <i>'illat</i>) pembarengan hukum pada sifat cukup dalam satu kasus saja. Imam Al-Karkhi mengatakan, <i>at-thardu</i> menunjukkan <i>'illat</i> bagi <i>munadbir</i> bukan <i>nadbir</i>.</p>
--	--

⁴⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 290

KEDELAPAN ; AT-THARDU

At-Thardu secara bahasa ialah kebiasaan. Dan secara istilah adalah membarenginya hukum pada sifat, dimana antara sifat dengan hukum tidak ada keserasian, baik secara *dzatyyah* atau dengan jalan diikutkan.

Contoh, seperti statement sebagian ulama tentang cuka (*al-keball*); “Cuka adalah sejenis benda cair yang tidak didirikan jembatan di atasnya, sehingga tidak dapat digunakan untuk menghilangkan najis, seperti minyak, berbeda halnya dengan air”. Dalam contoh ini, sifat berupa pendirian jembatan di atas air dan tidak didirikannya jembatan di atas cuka, masing-masing dari keduanya tidak serasi dengan hukum hilangnya najis dengan air dan tidak hilangnya najis dengan cuka. Meskipun teori tersebut tidak bisa diruntuhkan, karena sudah berlaku umum. Dari sini dapat dipahami bahwa maksud ‘membarenginya hukum pada sifat’ adalah bahwa pembarengan tersebut dapat disaksikan dalam realita. Semisal realita menyatakan bahwa setiap benda cair yang tidak dapat digunakan mensucikan najis, di atasnya pasti tidak didirikan jembatan.⁴⁹

STATUS HUJJAH AL-THARDU

Silang pendapat terjadi mengenai status ke-*hujjah*-an *at-thardu*.

1. Mayoritas ulama, menolak *thardu*. Karena dalam *at-thardu* antara sifat dan hukum tidak ada nilai *munasabah* (keserasian) sama sekali.
2. Imam Ibn As-Sam’ani, ulama dari golongan kita berkata; “*qiyas* makna (sifat yang memuat *bikmah*) adalah tergolong *munasib*, *qiyas syabah* tergolong *taqrib* (mendekatkan *far’u* pada *ashl*), dan *at-thardu* tergolong klaim tanpa dalil (*tabakkum*). Menjadikan *at-thardu* sebagai ‘*illat* dianggap klaim tanpa dalil, karena kemungkinan sebuah sifat menjadi ‘*illat* atau tidak adalah setara. Sehingga *at-thardu* tidak bisa menyimpulkan tetapnya hukum pada *far’u*, karena eksistensinya diabaikan.
3. Pendapat yang diikuti Al-Imam Ar-Razi dan mayoritas ulama, jika hukum membarengi sifat pada seluruh kasus selain kasus yang diperselisihkan, maka *at-thardu* dapat menunjukkan ‘*illat* dari hukum. Pendapat lain, dalam pengambilan ‘*illat*, pembarengan hukum pada sifat cukup dalam satu kasus saja, selain kasus yang diperselisihkan.
4. Imam Al-Karkhi mengatakan, *at-thardu* menunjukkan ‘*illat* bagi *munadhir* (pembela madzhab imamnya), bukan *nadhir* (mujtahid penganalisa dalil bagi dirinya sendiri). Karena *munadhir* dalam hal ini

⁴⁹ *Ibid*, hal. 292, Hasan bin Muhammad al-’Athar, Hasyiah al-’Athar, vol. II hal. 326 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 456

berada dalam konteks penolakan (*ad-daf'u*), sedangkan *nadhbir* dalam konteks penetapan (*itsbat*) yang membutuhkan penopang yang kuat.⁵⁰

التَّاسِعُ تَنْقِيحُ الْمَنَاطِ وَهُوَ أَنْ
يَدُلَّ ظَاهِرٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِوَصْفٍ
فِيُحَدَفُ خُصُوصُهُ عَنِ الْإِعْتِبَارِ
بِالْإِجْتِهَادِ وَيُنَاطُ بِالْأَعْمِّ أَوْ
تَكُونُ أَوْصَافٌ فَيُحَدَفُ
بَعْضُهَا وَيُنَاطُ بِالْبَاقِي

(Metode pencarian 'illat) kesembilan, *Tanqih al-Manath*, yaitu penunjukan nash *dhahir* atas ke-'illat-an sebuah sifat, kemudian kekhususan sifat tersebut dibuang dari pertimbangan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada yang lebih umum. Atau (dalam kasus tersebut mengandung) beberapa sifat, kemudian sebagian sifat tersebut dibuang dari pertimbangan melalui ijtihad dan hukum digantungkan pada sifat yang tersisa.

KESEMBILAN ; TANQIH AL-MANATH

Tanqih Al-Manath atau dapat dipahami sebagai meringkas sifat yang menurut *As-Syari'* menjadi dasar digantungkannya sebuah hukum, memiliki dua definisi.

1. Definisi pertama, penunjukan nash *dhahir* atas ke-'illat-an sebuah sifat, kemudian kekhususan sifat tersebut tidak dipertimbangkan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada yang lebih umum.
2. Definisi kedua, dalam kasus tersebut terkandung beberapa sifat, kemudian sebagian sifat tersebut tidak dipertimbangkan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada sifat yang tersisa⁵¹.

Contoh, hadits Nabi SAW mengenai kisah Badui yang menggauli istrinya di bulan Ramadhan, hingga kemudian Nabi SAW memerintahkannya memerdekakan budak sebagai *kafarat*⁵².

⁵⁰ *Ibid*, hal. 291-292, Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 336 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 410

⁵¹ Kesimpulan dua definisi ini, bahwa *tanqih al-manath* adalah sebuah ijtihad dalam rangka membuang dan menentukan sebuah sifat sebagai 'illat. Perbedaannya dengan *as-sabru wa at-taqsim*, bahwa dalam *as-sabru wa at-taqsim* wajib dilakukan perangkuman sifat-sifat yang layak menjadi 'illat, kemudian sebagian diabaikan, kecuali yang diklaim sebagai 'illat. Sedangkan *tanqih al-manath* memandang sifat-sifat yang ditunjukkan *dhahir* dari nash, meskipun perangkuman juga dilakukan, namun bukan prioritas, karena dapat terealisasi tanpa disengaja _ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 337

⁵² Dikisahkan seorang badui (*a'rabî*) menghadap Rasulullah, dia mengadu; "Celakalah saya". "Apa yang membuatmu celaka?" tanya Rasul. "Saya telah menggauli istri saya pada (siang hari) bulan Ramadhan", jawab badui itu. "Merdekakan seorang budak!" perintah Rasul.

Dari kejadian ini, terkuak beberapa sifat yang kemungkinan oleh *As-Syâri'* dijadikan sebagai *'illat*. Ditemukan dua bentuk sifat;

- 1) Sifat khusus yaitu persetubuhan dengan sengaja di saat siang hari bulan Ramadhan. Juga terkandung beberapa sifat lain, di antaranya, pelakunya adalah seorang badui, orang yang digauli adalah istrinya, dan persetubuhan dilakukan pada *qubul* (jalan depan).
- 2) Sifat umum yaitu perbuatan yang bisa membatalkan puasa, seperti makan dan minum.

Mengikuti definisi pertama, dalam contoh ini Imam Abu Hanifah dan Malik bin Anas membuang (mengabaikan) sifat khusus, kemudian mengarahkan pada sifat umum. Dengan demikian menurut Imam Abu Hanifah dan Malik bahwa semua perbuatan yang bisa membatalkan puasa, seperti makan dan minum, bila dilakukan dengan sengaja di siang hari di bulan Ramadhan, mewajibkan pembayaran *kafârat*. Karena orang tersebut telah merusak kehormatan bulan Ramadhan.

Mengikuti definisi kedua, Imam As-Syafi'i dalam contoh kasus di atas mengabaikan sifat-sifat selain persetubuhan, seperti pelakunya adalah seorang badui, orang yang digauli adalah istrinya, dan hubungan biologis dilakukan pada *qubul* (jalan depan). Kemudian menggantungkan hukum wajibnya membayar *kafarah* hanya dengan persetubuhan saja.⁵³

أَمَّا تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ فَإِنَّهَا الْعِلَّةُ فِي أَحَادٍ صَوَّرَهَا كَتَحْقِيقِ أَنَّ النَّبَّاسَ سَارِقٌ وَتَحْرِيجُهُ مَرَّ

Adapun *Tabqiq al-Manath* adalah menetapkan *'illat* pada salah satu bentuk (kasus *far'u*) seperti menetapkan bahwa orang yang mengambil kain kafan dari kuburan sebagai pencuri. Sedangkan *takhrij al-Manath* telah berlalu (penjelasannya).

PENGERTIAN TAHQIQ AL-MANATH

Tabqiq al-Manath adalah menetapkan *'illat* pada sebuah bentuk kasus *far'u*. Maksud *'illat* di sini adalah yang disepakati berdasarkan nash

Contoh ini selain digunakan dalam *tanqih al-manath*, juga digunakan dalam metode *ima'*. Hanya saja sudut pandang kajiannya berbeda, dalam *ima'* yang dipandang adalah berbarengannya sifat 'menyetubuhi istri di bulan Ramadhan' dengan hukum 'memerdekakan budak', sedangkan dalam *tanqih al-manath* yang dipandang adalah ijtihad pembuangan sifat khusus atau sebagian sifat. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 457

⁵³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 292

atau ijma'. Dan maksud kasus *far'u* di sini adalah kasus yang perwujudan '*illat*' di dalamnya samar atau sulit difahami. Contoh, menetapkan bahwa seseorang yang menggali kubur dan mengambil kain kafan dianggap sebagai pencuri. Karena dalam kasus ini ditemukan modus pencurian harta secara sembunyi-sembunyi dari *hirzu mitsli* (tempat penyimpanannya yang standar), sehingga dikenakan sangsi potong tangan. Berbeda dengan pandangan kalangan Hanafiyah yang menghukumi tidak dipotong tangan, karena menganggap belum memenuhi syarat *hirzu mitsli*.⁵⁴

الْعَاشِرُ إِلْعَاءُ الْفَارِقِ كَالْحَاقِ (Metode pencarian '*illat*') *kesepuluh* adalah *ilgha' al-fariq*, seperti menyamakan budak perempuan الأَمَّةُ بِالْعَبْدِ فِي السَّرَايَةِ dengan budak laki-laki dalam kasus *sirayah*.

KESEPULUH ; ILGHA AL-FARIQ

Ilgha' al-Fâriq atau pembatalan sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u*, adalah menjelaskan bahwa sifat pembeda (*al-fariq*) tidak mempengaruhi terhadap perbedaan hukum *ashl* dan *far'u*, sehingga hukum ditetapkan berdasarkan sifat yang menyamakan keduanya (dengan mengabaikan *al-fariq*). Ditinjau dari bentuk *ilgha'*-nya, terpilah menjadi dua bentuk.

1. *Ilgha'* (pembatalan atau pengabaian) bersifat *qath'iy* (karena dalilnya *qath'iy*), seperti meng-*qiyas*-kan penuangan air kencing pada air yang tidak mengalir dengan kencing di air tersebut, dalam hukum kemakruhannya yang didasarkan hadits;

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ

"Sungguh janganlah di antara kalian semua kencing di air yang diam"

Sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u* dalam contoh ini adalah menuangkan air kencing dari selain kemaluan. Namun hal ini secara *qath'iy* (dipastikan) tidak mempengaruhi untuk mencegah pemberlakuan hukum makruh. Sehingga hukum makruh ditetapkan dalam *far'u* berupa menuangkan air kencing pada air yang tidak mengalir, berdasarkan sifat yang menyamakannya dengan kencing di air yang tidak mengalir, yaitu sama-sama membuat kotor air yang suci.

2. *Ilgha'* (pembatalan atau pengabaian) bersifat *dhanni* (karena dalilnya *dhanni*), seperti meng-*qiyas*-kan budak wanita dengan

⁵⁴ *Ibid*, hal. 292-293 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 458

budak laki-laki dalam hukum *sirāyah* (penjalaran sifat merdeka pada keseluruhan diri budak, tatkala sebagian dirinya dimerdekakan), sebagaimana dalam hadits;

مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاً لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قَوْمَ قَيْمَةَ عَدْلٍ فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

"Barangsiapa memerdekakan bagian dari haknya dalam budak (yang dimiliki bersama), dan ia memiliki sejumlah harta yang setara dengan harga budak tersebut (dari sisa bagian yang tidak dimilikinya), maka ditaksirlah nilai budak tersebut sebagaimana taksiran seorang adil, kemudian ia memberikan bagian hak para sekutunya dan merdekalah budak tersebut. Bila tidak, maka merdekalah budak tersebut dengan kadar bagian dari haknya". (HR. Bukhari dan Muslim)

Sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u* dalam contoh ini adalah jenis kelamin perempuan. Namun hal ini secara *dhanni* (dugaan) tidak mempengaruhi untuk mencegah pemberlakuan hukum *sirāyah*. Sehingga hukum *sirāyah* ditetapkan dalam *far'u* berupa budak wanita, berdasarkan sifat yang menyamakannya dengan budak laki-laki, yaitu sama-sama hamba sahaya yang dimiliki majikan. Contoh kedua ini tergolong *dhanni*, karena terkadang ada gambaran kemungkinan bahwa dalam kemerdekaan budak laki-laki, *As-Syari'* mempertimbangkan kemandirian budak laki-laki dalam jihad, shalat jum'at, dan lain-lain, yang tidak bisa dilakukan budak wanita.⁵⁵

وَهُوَ وَالذَّوْرَانُ وَالظَّرْدُ تَرْجِعُ إِلَى
ضَرْبٍ شَبَّهِهُ إِذْ تَحَصَّلَ الظَّنُّ فِي
الْجُمْلَةِ وَلَا تُعَيَّنُ جِهَةٌ الْمَصْلَحَةِ

Ilgha' al-fariq, dauran dan *at-thardu* berakar pada sebuah macam keserupaan (dengan *'illat*), dikarenakan ketiganya secara umum menghasilkan dugaan dan ketiganya tidak menentukan sudut kemaslahatan.

ILGHA' AL-FARIQ, DAURAN DAN AT-THARDU

Masalik al-'illat yang berupa *ilgha' al-fariq, dauran* dan *at-thardu*, mengikuti pendapat bahwa *at-thardu* termasuk *masalik al-'illat*, substansi ketiganya adalah menyerupai *'illat*, bukan *'illat* sesungguhnya (hakiki). Karena ketiganya pada keadaan tertentu menghasilkan sebuah dugaan, namun tidak sampai menentukan aspek kemaslahatan (hikmah) yang

⁵⁵ *Ibid*, hal. 293 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 459

menjadi tujuan dari pensyariatan sebuah hukum. Sebab kemaslahatan tidak bisa ditemukan dengan ketiganya. Berbeda dengan *munasabah* dan *masalik al-'illat* lain yang mampu menemukannya.⁵⁶

Penutup; seputar menafikan dua metode pencarian *'illat* yang lemah. Mudahnya (sahnya) *qiyas* sebab ditetapkan sebagai sebuah sifat sebagai *'illat*, dan ketidakmampuan merusak sifat yang dijadikan *'illat*, (keduanya) bukan dalil atas ke-*'illat*-an sebuah sifat. Demikian ini menurut pendapat *Ashab* dalam keduanya.

PENUTUP ; DUA METODE PENCARIAN 'ILLAT

Pembahasan terakhir dari *masalik al-'illat* adalah mengulas dua macam metode pencarian *'illat* menurut pendapat lemah. Dua metode ini adalah sebagai berikut;

1. Metode pertama, manakala *qiyas* pada nash mudah dilakukan sebab ditetapkan sebagai sebuah sifat sebagai *'illat*, dan *qiyas* menjadi sulit apabila sifat tersebut tidak dijadikan sebagai *'illat*, maka sifat tersebut harus dijadikan *'illat*, agar mudah melakukan *qiyas* yang diperintahkan dalam QS. Al-Hasyr; فَأَعْتَبِرُوا (dan ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran). Dan dengan melakukannya, seseorang terlepas dari tuntutan perintah tersebut. Namun menurut pendapat *Ashah*, hal tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil bahwa sifat tersebut adalah *'illat*. Karena terlepas dari tuntutan perintah dalam ayat di atas, tidak harus dengan melakukan *qiyas*. Dan dalam hal ini manakala keabsahan *qiyas* digantungkan dengan penetapan sebuah sifat menjadi *'illat*, maka jika apabila kita menetapkan sebuah sifat menjadi *'illat* berdasarkan kemudahan *qiyas*, maka akan terjadi *daur* (siklus tanpa ujung).
2. Metode kedua, diriwayatkan dari Imam Abu Ishaq, bahwa apabila kita tidak mampu mengusahakan dalil atas rusaknya (tertolaknya) sebuah sifat yang dijadikan *'illat*, maka hal itu menunjukkan bahwa sifat tersebut merupakan *'illat*. Sebagaimana mukjizat yang menunjukkan kebenaran Rasul, karena tidak mampu dilawan. Namun menurut pendapat *Ashah*, hal tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil bahwa sifat tersebut adalah *'illat*. Karena persoalan ini

⁵⁶ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 459

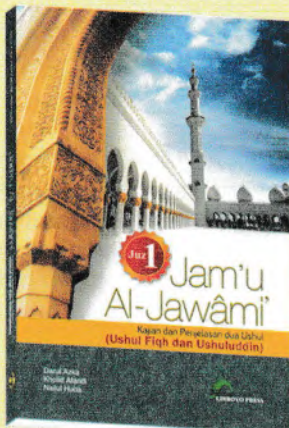
jelas berbeda dengan mu'jizat, karena ketidakmampuan melawan dalam mu'jizat adalah dari makhluk, dan dalam masalah ini dari lawan debat.⁵⁷



⁵⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 412

DAFTAR PUSTAKA

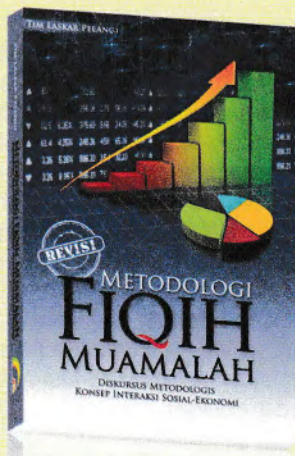
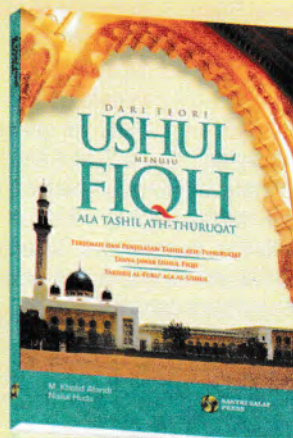
- ❏❏ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*
 ❏❏ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*
 ❏❏ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*
 ❏❏ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*
 ❏❏ Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*
 ❏❏ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*
 ❏❏ Muhammad al-Jauhariy, *Hawâsyi al-Jauhariy*
 ❏❏ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*
 ❏❏ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*
 ❏❏ Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*
 ❏❏ As'ûd bin Umar at-Taftazani, *Syarh At-Talwîh 'ala at-Taudlîh*
 ❏❏ Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari*
 ❏❏ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat*
 ❏❏ DR. M. Abu an-Nur Zuhair, *Ushul al-Fiqh*
 ❏❏ At-Taftazani, *Syarh At-Talwih 'ala at-Taudhih*
 ❏❏ Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*
 ❏❏ Syaikh asy-Syinqâthî, *Mudzakkarah Ushul Fiqh 'ala Raudlatun Nadhir*
 ❏❏ Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*
 ❏❏ Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul*
 ❏❏ Taqiyyuddîn Abu al-Baqâ' al-Futûhiy (Ibnu an-Najjâr), *Al-Kaukab al-Munîr*
 ❏❏ Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
 ❏❏ Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
 ❏❏ 'Ala Ad-Dien Al-Mardawi Al-Hanbali, *At-Tahbir Syarh at-Tahrir*
 ❏❏ Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, *Lathâif al-Isyârah*
 ❏❏ Jalal as-Suyuthi, *Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab*
 ❏❏ Ibn An-Najjar, *Syarh al-Kawkab al-Munir'*
 ❏❏ Ibn Hajar Al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj*
 ❏❏ Abu Al-Fada', *Tuhfah at-Thalib*
 ❏❏ Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan*
 ❏❏ Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*
 ❏❏ Muhammad bin 'Ali ash-Shabbân, *Hasyiyah 'ala syarh as-Sullam Al-Malawî*
 ❏❏ Kamal Ad-Din Ibn Al-Hamam, *Fath al-Qadîr*
 ❏❏ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddîn*
 ❏❏ As-Syafi'i, *Al-Umm*
 ❏❏ Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah*



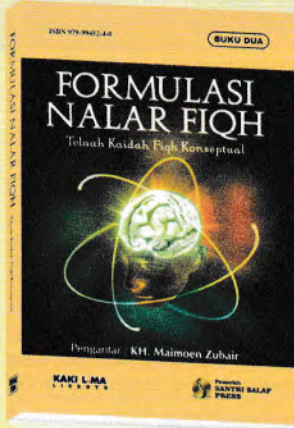
Judul Buku : Terjemah Jam'ul Jawami' Juz 1
Halaman : xi + 277 hal.
Ukuran : 15,5 x 23,5 cm.
Ilmu : Ushul Fiqh, Ushul al-Din dan Tasawuf.
Isi Buku : Dengan retorika yang cerdas dan elegan, serta semangat intelektual yang tinggi, maka buku terjemah ini sangat perlu sekali untuk dimiliki oleh para pelajar, baik bagi kalangan santri maupun para mahasiswa, guna memahami kitab kuning yang sangat populer yakni, "Jam'ul Jawami". Kitab Jam'ul Jawami' merupakan karya monumental Imam At-Taj As-Subki (727-771 H. / 1327-1370 M). Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu Ushul Fiqh, Ushul al-Din dan Tasawuf. Karena pentingnya kitab ini bagi pelajar, maka penerbit santri salaf press bekerja sama dengan Lirboyo Press berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam bentuk terjemah dengan format yang sangat menarik dan praktis, dimulai dengan terjemah

kitab Jam'ul Jawami', kemudian dilengkapi dengan penjelasan-penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarakan lebih cepat dan sistematis. Sisi lain yang menarik dalam terjemah ini adalah menampilkan bahasa yang sederhana dan praktis dengan tujuan agar para pembaca mudah memahami kitab jam'ul jawami.

Judul Buku : Teori Ushul Menuju Fiqh 'Ala Tashil At-Thuruqot
Halaman : viii + 280 hal.
Ukuran : 15,5 x 23,5 cm.
Ilmu : Ushul Fiqh
Isi Buku : Buku ini disajikan dengan format yang sangat indah dan bergaya model baru, dimulai dengan terjemah Tashil At-Thuruqot, kemudian dilengkapi dialog interaktif yang telah didokumentasikan terkait kasus-kasus aktual yang terjadi dalam ushul fiqh kemudian dilengkapi teori ushul fiqh menuju fiqh agar para pembaca mudah memahami dengan cepat dan sistematis.



Judul Buku : Metodologi Fiqh Muamalah
Halaman : xvi + 296 hal.
Ukuran : 15,5 x 23,5 cm.
Ilmu : Fiqh
Isi Buku : Buku ini adalah diskursus metodologis seputar konsep interaksi sosial-ekonomi (iqtishodiyah), yang memuat lebih dari 30 bab yang berhubungan dengan sistem transaksional ('uqud), baik yang bersifat komersial (mu'awadlah) ataupun non-komersial (tabarru'). Buku ini sangat menarik dan merupakan suatu terobosan dari kalangan pesantren. Disamping menggunakan pendekatan metodologis, yang menyuguhkan dalil-dalil, illat-illat, dan rasionalitas hukum, tema yang diangkat juga mengenai konsep interaksi sosial-ekonomi atau fiqh mu'amalah, yang mana di lingkungan pesantren belum menjadi tren dikaji secara serius. (KH. Abdullah Kafabih Mahrus [Pengasuh Pon. Pes. Lirboyo dan Rektor IAI Tribakti Lirboyo].)



Judul Buku : Formulasi Nalar Fiqh
Halaman : Juz 1 : xx + 331 hal.
Juz 2 : viii + 459 hal.

Ukuran : 15,5 x 23,5 cm.
Ilmu : Qoidah Fiqh

Isi Buku : Buku yang ditulis oleh Tamatan 2005 Pon. Pes. Lirboyo Kediri ini sangat layak untuk dimiliki para pelajar, baik kalangan santri maupun mahasiswa, guna mempermudah pemahaman dan meningkatkan volume dibidang disiplin ilmu qoidah fiqh. Buku ini adalah bukti nyata kemampuan para santri. Seberkas sinar yang memberi harapan besar akan tumbuh berkembangnya ijtihad-ijtihad kreatif dalam komunitas santri.

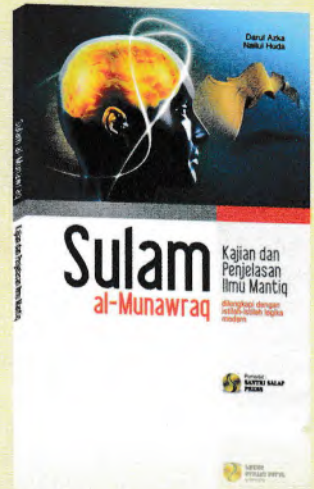
Judul Buku : Sulam Al-Munawraq

Halaman : 134 hal.

Ukuran : 14,5 x 21 cm

Ilmu : Filsafat

Isi Buku : Buku ini merupakan terjemah dari kitab "Sulam al-Munawraq", karya Syekh Abdurrahman bin Muhammad as-Shaghbir al-Ahdhari. Sebuah kitab berjenis mandhumah (syair) yang memuat materi ilmu mantiq (logika). Kitab ini populer karena banyak terpakai dalam kurikulum pesantren di Indonesia. Karena pentingnya ilmu ini dalam memahami silogisme dan gramatika bahasa, maka sangat baik sekali untuk dibaca dan dimiliki.



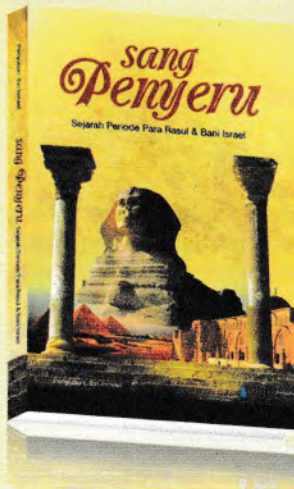
Judul Buku : Sang Penyeru

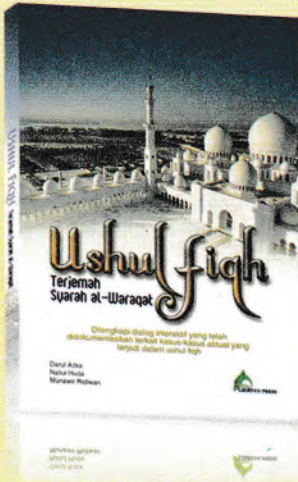
Halaman : xvi + 296 hal.

Ukuran : 15,5 x 23,5 cm.

Ilmu : Sejarah

Isi Buku : Sang Penyeru, buku yang mengupas sejarah nabi-nabi yang digali melalui riwayat dari kitab-kitab klasik seperti Kitab Tarikh Ibn Kholdun, Tafsir As-Showy, Tarikh Umam wa al-Mulk-nya At-Thobary dll. yang sudah didiskusikan secara factual, menghadirkan kisah nabi-nabi yang 'hidup' di zamannya. Tidak hanya menghadirkan sosok manusia 'putih' dan terpilih di zamannya. Tapi juga menghadirkan tumbuh-kembang-runtuh-nya bangsa-bangsa paling maju; bangsa-bangsa yang menduduki kawasan sungai Tigris, Eufrat dan Nil. Seperti Assyria, Kaldan, Koptik, Persia, Yunani, Romawi; tempat dimana Sang Penyeru itu diutus. Maka, bagi kalangan pelajar, pemerhati sejarah dan umumnya pecinta Islam, buku yang dikemas secara runtut mulai turunnya Adam sampai periode Muhammad ini, perlu sekali untuk dimiliki karena akan banyak membuka cakrawala kesejarahannya dan inspirasi.





Judul Buku : Terjemah Syarah al-Warokot

Halaman : 200 hal.

Ukuran : 14,5 x 21 cm.

Ilmu : Ushul Fiqh

Isi Buku : Buku ini disajikan dengan format yang sangat menarik dan bergaya model baru, dimulai dengan terjemah kitab Waroqot, kemudian dilengkapi dengan dialog interaktif yang telah didokumentasikan terkait kasus-kasus aktual yang terjadi dalam ushul fiqh, dengan tujuan agar para pembaca mudah memahami dengan cepat dan sistematis.

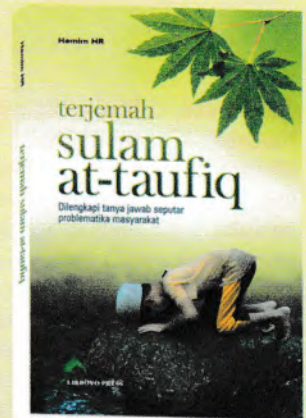
Judul Buku : Sulam Taufiq

Halaman : xvi + 295 hal.

Ukuran : 15,5 x 23,5 cm

Ilmu : Fiqh

Isi Buku : Karya tulis ini sangat istimewa dan kaya dengan referensi permasalahan-permasalahan fiqh. Dua Syarah sulam taufiq yakni kitab Is-a'durrofiq dan kitab muro'qusu'udiyah sebagai bahan pokok rujukan terkait Tanya jawab yang termuat dalam buku ini, dengan hadirnya karya ini akan dapat membantu menstimulasi gairah belajar mendalam di bidang fiqh. Karena pentingnya kitab sulam taufiq bagi masyarakat pada umumnya dan khususnya bagi pengkaji fiqh terutama pada tingkat dasar, perlu sekali memilikinya. Penerbit santri salaf press berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemah sulam taufiq, kemudian tanya jawab dalam tiap materi pembahasan terkait kefahaman matan, kemudian dinalarkan pada tanya jawab seputar problematika yang dialami masyarakat. Dengan maksud, format ini lebih memudahkan pengkaji fiqh untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis. Berpajak dari kenyataan di atas, Maka buku ini perlu sekali dimiliki.



Judul Buku : Dlowabit al-Ahkam (batasan penting dalam Fiqh)

Halaman : xiii + 155 hal.

Ukuran : 15,5 x 23,5 cm

Ilmu : Fiqh

Isi Buku : Buku ini adalah kumpulan batasan-batasan penting dalam fiqh, digali dari referensi-referensi ulama fiqh syafi'iyah tentang batasan-batasan dari berbagai bab dalam masalah fiqh. Buku ini akan dapat membantu para aktifis bahtsul masail khususnya dan seluruh kalangan umumnya. Sebab selain belum pernah ada yang menyusun, buku ini juga bersumber dari kitab ulama salaf yang dapat dipertanggungjawabkan kevaliditasnya. Oleh karena itu sangat layak sekali buku ini untuk dimiliki dan dibaca.



Judul Buku : Fathal Qorib juz 1

Halaman : x + 366 hal.

Ukuran : 15,5 x 23,5 cm

Ilmu : Fiqh

Isi Buku : Seiring perjalanan waktu, banyak masyarakat luas, yang kurang mampu memahami kitab Fathal Qorib. Maka kami terjemah ke dalam bahasa Indonesia, untuk memudahkan menggali 'mutiara' di dalamnya. Buku terjemah ini juga dilengkapi dengan Tanya jawab terkait problematika yang sering terjadi dalam masyarakat. Buku ini memiliki keistimewaan tersendiri dikarenakan tampilan bahasanya mudah difahami ,juga dilengkapi dengan Tanya Jawab dan akan disajikan dalam bentuk tiga jilid. Pertama, yang ada dihadapan pembaca, menyajikan bab Ubudiyah secara keseluruhan. Jilid kedua menyajikan bab Muamalah dan Munakahah. Dan jilid ketiga bab Jinayah hingga akhir bab pada kitab FATHUL QORIB . Maka buku yang ada di depan anda sangat perlu untuk dimiliki.

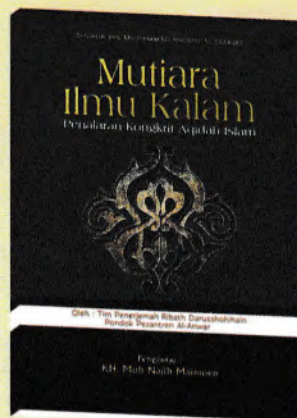
Judul Buku : Mutiara Ilmu Kalam

Halaman : iv + 112 hal

Ukuran : 14,5 x 20,5 cm

Ilmu : Aqidah Islam

Isi Buku : Buku ini sudah cukup memadai bagi orang yang ingin mempelajari aqidah Ahlussunah wal Jama'ah yang dikemas dengan gaya bahasa yang sederhana, ringkas dan lugas dengan metode tanya jawab ringan yang disusun secara sistematis sehingga mudah difaham. Dan cukup untuk meyakinkan orang-orang yang terperdaya yang mengikuti para ahli bid'ah jika memang mereka mendapatkan taufiq karena kebanyakan dari orang-orang yang terperangkap jaring-jaring kufur dan bid'ah (yang telah diikat dengan dana) itu tidak akan kembali kebenaran walaupun kebenaran tersebut muncul kepada mereka seterang siang, karena fanatisme buta dan mengikuti hawa nafsu serta godaan Syaithan yang memperlihatkan keburukan kepada mereka sebagai suatu kebaikan.



Judul Buku : Islam Akan Menang

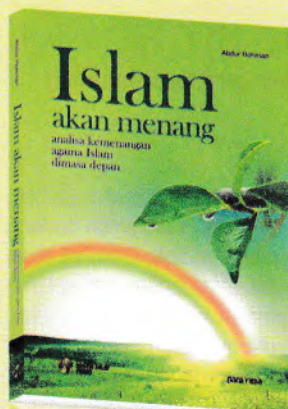
Halaman : xiii + 155 hal.

Ukuran : 14,5 x 21 cm

Ilmu : Aqidah Islam

Isi Buku : Perbedaan kitab suci adalah wajar jika imbasnya juga berbeda, namun yang menjadi pertanyaan adalah perbedaan tersebut menjadikan keduanya saling mendeklarasikan kepada dunia bahwa kitab sucinya yang paling benar. Islam berpedoman pada al-Qur'an sementara Kristen berpedoman pada Bibel. Sehingga untuk menyatukannya dalam satu kitab suci untuk dijadikan pedoman bersama adalah mustahil. Dengan demikian maka wajar jika kedua agama ini sering berdebat dalam masalah kitab suci. Dan kitab suci yang otentik, valid dan kuat dari berbagai sisi akan memenangkan perlombaan ini.

Buku ini layak dimiliki, karena memuat wacana terkait di atas.





Jam'u Al-Jawâmi'

Juz 2

Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)



Juz 2 Jam'u Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)

Danil Azka
Khoirul Alam
Nasrul Huda

LIRBOYO PRESS

Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'", sebuah karya monumental Imam *At-Taj As-Subki*. Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu *ushul fiqh* dan *ushuluddin*. Disaat kehadiran kitab tersebut muncul ribuan bahkan jutaan bendera pujian yang dikibarkan oleh kalangan ulama' dan mereka memberi gelar dengan sebutan ***benteng raksasa***, dikarenakan peta pembahasan yang termuat dalam kitab tersebut tidak hanya mencangkup satu wilayah pembahasan akan tetapi dua pembahasan, pertama mengupas disiplin ilmu *ushul fiqh*, kedua seputar *ushuluddin* (*aqidah*) dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengan *ushuluddin*, yakni tasawwuf.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua *ushul* yakni *ushul fiqh* dan *ushuluddin*, maka kami bertiga para santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi *syarh*, *hasyiah* dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarakan lebih cepat dan sistematis. Dengan semangat intelektual yang ada dalam buku ini, semoga dapat menambah bagi pembaca volume pengetahuan dibidang disiplin *ushul fiqh*, sekaligus membentengi kemurnian aqidah dan pada akhirnya cahaya kemurnian akidah semakin terang dan kebatilan akidah akan menjadi sirna.